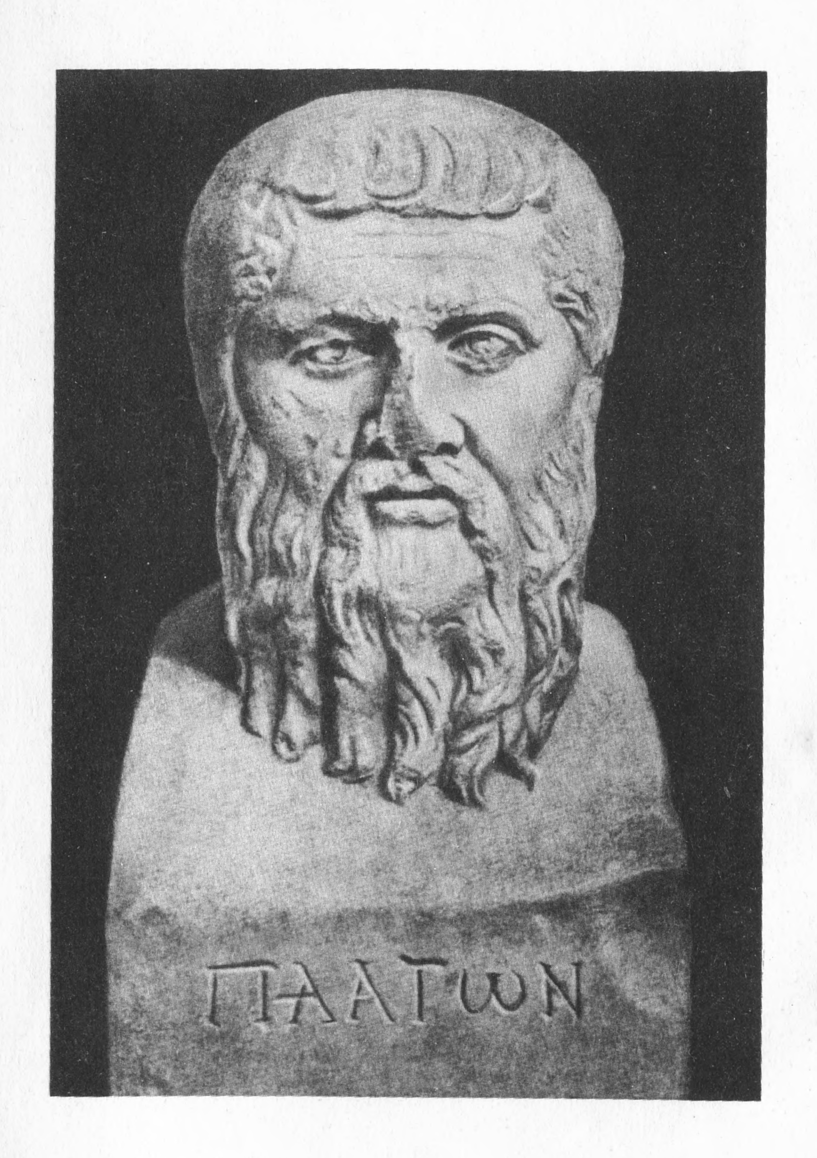
ПЛАТОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ


ΠΛΑΤωΝ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 112



ПЛАТОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА – 1990

ББК 87.3
П 37

Общая редакция
А. Ф. ЛОСЕВА, В. Ф. АСМУСА, А. А. ТАХО-ГОДИ

Автор вступительной статьи и статей в примечаниях
А. Ф. ЛОСЕВ

Перевод с древнегреческого
Вл. С. СОЛОВЬЕВА, М. С. СОЛОВЬЕВА, С. Я. ШЕЙНМАН-ТОПШТЕЙН
и др.

Примечания *А. А. ТАХО-ГОДИ*

П $\frac{0301030000-076}{004(01)-90}$ подписное

ISBN 5-244-00385-2
ISBN 5-244-00451-4

ЖИЗНЕННЫЙ И ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ПЛАТОНА

1. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Имя Платона является не просто известным, значительным или великим. Тонкими и крепкими нитями философия Платона пронизывает не только мировую философию, но и мировую культуру. В европейской истории после Платона еще не было ни одного столетия, когда не спорили бы о Платоне, то непомерно его восхваляя, то всячески его принижая в каком-либо отношении — историко-религиозном, историко-литературном, историческом или социологическом. Мировые религии, возникшие после Платона, старались перетянуть его на свою сторону, обосновывая при его помощи свое вероучение и нередко достигая в этом успеха. Но этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом. Ведь платонизм в своей основе все же языческое учение. Наступали моменты в истории, когда платонизм вдруг восставал грозной силой против монотеистического вероучения и под его ударами начинали шататься и падать те самые богословские системы, самым верным союзником которых ранее казался Платон.

Греки периода классики и эллинизма; древние римляне; арабские мыслители, оппозиционные исламу; позднеантичный иудаизм и средневековая кабала; византийское православие и римский католицизм; византийские мистики XIV в., подытожившие тысячелетний византинизм, и немецкие мистики того же столетия, создавшие прочный мост от средневекового богословия к немецкому идеализму, и прежде всего к Канту; теисты и пантеисты итальянского Возрождения; немецкие гуманисты; французские рационалисты и английские эмпирики; субъективный идеалист Фихте, романтический мифолог Шеллинг, создатель универсальной диалектики категорий Гегель; Шопенгауэр с его

учением о мире разумных идей (которое обычно отодвигается на задний план по сравнению с его учением о неразумной мировой воле); русские философы-идеалисты вплоть до Владимира Соловьева и Сергея Трубецкого; новейшие немецкие мыслители вплоть до неокантианцев, гуссерлианцев и экзистенциалистов; итальянцы вплоть до Розмини, Джоберти, Кроче и Джентиле, англо-американская философия вплоть до Ройса, Уайтхеда и Сантаяны, математики и физики вплоть до Гейзенберга и Шредингера; бесчисленное количество поэтов и прозаиков, художников и критиков, ученых и дилетантов, творцов, ломающих традицию, и обывателей, трусливо ее защищающих,— все это необозримое множество умов вот уже третье тысячелетие спорит, волнуется, горячится из-за Платона, поет ему дифирамбы или снижает его до уровня обывательской посредственности. Можно сказать, что Платон оказался какой-то вечной проблемой истории человеческой культуры, и пока нельзя себе представить, когда, как, при каких обстоятельствах и кем эта проблема будет окончательно разрешена.

Такое небывалое положение связано с двоякого рода последствиями. Ведь поскольку Платон постоянно оказывал влияние и, с другой стороны, с ним постоянно боролись, постольку историк философии получает весьма интересный, разнообразный и более или менее легко охватываемый в отдельные моменты истории материал. Но в силу того обстоятельства, что столько людей о нем думало и мечтало, принимало его или даже просто его изучало, личность и творчество Платона окутаны непроглядным туманом различных легенд и сказаний, даже своего рода мифов и сказок. И спрашивается: как же добраться сквозь непроходимую толщу этого тумана до подлинного Платона, как разгадать, как сформулировать истинную историческую сущность платоновской философии, не впадая ни в какие преувеличения и по возможности придерживаясь только фактов?

Но что такое факты? Вся трудность как раз в том и заключается, что часто бывает совершенно невозможно установить факты, т. е. квалифицировать дошедшие до нас сведения о Платоне как сведения о фактах, а не как фантастические вымыслы или просто сплетни. Некоторые зарубежные исследователи (например, Целлер) в этих случаях поступали очень просто: они

подвергали сомнению все многочисленные античные свидетельства о Платоне, только иногда, очень редко, опускаясь с высоты своего академического величия до признания сообщаемого события за действительный факт. Одно у них оказывалось сомнительным и недостоверным, другое — противоречивым, третье — чрезвычайно запутанным, четвертое — необоснованным дифирамбом, пятое — намеренным снижением, шестое — историко-религиозным или историко-философским трафаретом и т. д. При такой гиперкритике мы ни о Платоне, ни о каком ином античном мыслителе ничего не можем как следует знать, не можем сказать ничего достоверного, и все вообще оказывается непознаваемым. Это была огромная эпоха буржуазной историографии, которая в настоящее время как будто бы во многом уже изжита.

Преодоление гиперкритики давно коснулось и Платона. Однако достаточно подробной критической биографии Платона мы все еще не имеем. Виламовиц-Меллендорф, один из последних крупных его биографов, сам допускает такое невероятное смешение гиперкритики и фантастики, что его талантливая двухтомная биография Платона никак не может считаться в настоящее время окончательным словом науки. Современному исследователю Платона все еще приходится конструировать его биографию на свой страх и риск и опасаться за свои построения со стороны каких-то еще неведомых науке критических приемов. Впрочем, это относится не только к Платону. Чем личность замечательнее, тем более обрастает она в последующих поколениях разного рода мифами и сказками и тем труднее добраться до исторической правды.

2. ПЛАТОН ДО ВСТРЕЧИ С СОКРАТОМ

Попробуем сказать о жизни и творчестве Платона то, что представляется нам критически точным или хотя бы в известной мере достоверным.

Много спорили прежде всего о датах жизни Платона, хотя споры эти носили довольно-таки крохоборческий характер и касались возможных уточнений в пределах трех или четырех лет. В результате изучения многочисленных источников наиболее достоверными датами его жизни представляются 427—347 гг. до н. э.

По отцу Платон был не просто высокого происхождения, но отдаленным потомком последнего аттического царя Кодра. Если иметь в виду литературное наследие Платона, то его царское происхождение, по-видимому, наложило на него свою печать. Правда, в Аттике во второй половине V в. до н. э. цари едва ли пользовались каким-нибудь признанием, так что речь может идти только о самосознании Платона и его интимном самочувствии. Платон навсегда сохранил презрение ко всякой торговле, к погоне за барышами, к непомерному росту рабовладения, точнее же сказать, ко всему тому, что на рубеже V и IV вв. до н. э. в значительной мере стало характерным для аттической демократии. Ведь именно в эту пору аттическая демократия вела грабительские войны, стремилась к увеличению числа рабов, эксплуатировала своих братьев по крови, греков, и высасывала барыши из колоний.

Не менее интересно происхождение Платона и по матери. Мать Платона происходила по прямой линии от брата знаменитого афинского законодателя первой половины VI в. до н. э. Солона, тоже родовитого аристократа. Солон осуществил целый ряд экономических и политических реформ, способствовавших разложению родового строя. Одна из них состояла в том, что права и обязанности граждан устанавливались в соответствии с размерами их собственности. Это было во всяком случае предприятием передовой, а не реакционной аристократии, заключавшим в себе определенную демократическую тенденцию. Надо отметить, что все знаменитые деятели периода расцвета аттической демократии (середины V в. до н. э.), включая Перикла, по своему происхождению также были аристократами, и притом весьма высокого ранга.

Итак, духовная атмосфера ранней молодости Платона была пронизана не только антидемократическими, но и антитираническими и антиолигархическими тенденциями. Читайте VIII книгу платоновского «Государства». Там вы найдете редкий по своему сарказму памфлет и сатиру как на все виды тирании, так и на все виды олигархии. Платон презирал не только барыши, но и аристократические тюрьмы, смертные казни и изгнания. Не удивительно поэтому, что Платон остался в стороне не только от участия в делах демократического государства, но и от олигархического переворота 404 г. до н. э. в Афинах, хотя среди

знаменитых 30 тиранов находился его собственный двоюродный дядя Критий.

Буржуазные историки философии, всегда желавшие во что бы то ни стало оторвать Платона от живой жизни и представить его в виде мрачного мизантропа, живущего в мире своих абстрактных построений, подвергли извращенному толкованию все те многочисленные сведения, которые дошли до нас об интересах и занятиях Платона до встречи его с Сократом в 407 г. до н. э. Правда, в настоящее время это абстрактно-метафизическое понимание жизни и характера Платона глубоко поколеблено. Установлено, например, что Платон был отличным гимнастом и, кроме того, отличался в таких видах спорта, как борьба и верховая езда. Есть сведения, что за успехи в борьбе он получил первую премию на Истмийских, а, возможно, также и на Пифийских состязаниях. Платон отличался таким высоким ростом и крепким телосложением, что получил прозвище, которое так и осталось за ним навсегда и отстранило собой имя Аристокл, данное ему родителями в честь деда: ведь «платос» по-гречески значит ширина, или широта (в данном случае имелись в виду широкие плечи и грудь борца Аристокла). Говорили даже, что это прозвище, навсегда оставшееся за философом, дал ему не кто иной, как Сократ.

Платон учился также музыке и живописи. Мы даже знаем имена его учителей в этих областях. Кроме того, он отдавался поэзии, и, по-видимому, очень серьезно. Если собрать воедино все сведения античных источников о художественных занятиях Платона, то необходимо будет сказать, что он добился успеха буквально во всех существовавших тогда поэтических жанрах. Ему приписывали произведения эпического стиля и лирику (дифирамбы и элегические стихотворения); он писал трагедии, и притом настолько значительные, что одна его трагическая тетралогия уже была передана актерам для репетиций, но тут, как сообщают достоверные источники, происходит знакомство Платона с Сократом, и Платон сжигает все свои поэтические произведения. Несомненно, нужно верить и тем источникам, которые рассказывают о его творчестве в области комедиографии. Учителем его в этой области называют знаменитого сицилийского комедиографа Эпихарма, который жил на рубеже VI и V вв. до н. э. и был последователем Пифагора.

История дала нам возможность заглянуть в тайники поэтического творчества молодого Платона: до нас дошло 25 его эпиграмм. Правда, некоторые филологи накладывали свою тяжелую руку на этот замечательный подарок истории и высказывали разные сомнения в подлинности то одних, то других из этих эпиграмм. Напомним для тех, кто не занимается специально античной литературой, что тогдашняя эпиграмма имеет мало общего с этим жанром в новое и новейшее время. Античная эпиграмма — это небольшое изящное стихотворение, выраженное в пластической, почти всегда скульптурной форме. Глубина, изящество, часто острая мысль, выраженная в краткой поэтической форме,— вот что такое античная эпиграмма. Такова же она и в дошедших до нас 25 стихотворных миниатюрах Платона; нередко в них звучат любовно-лирические мотивы. Приведем две такие эпиграммы.

Одна из них посвящена Пану — богу лесов и покровителю пастушьих стад. Пан играет на своей свирели, а нимфы пляшут под его музыку:

Тише, источники скал и поросшая лесом вершина!
  Разноголосый, молчи, гомон пасущихся стад!
Пан начинает играть на своей сладкозвучной свирели,
  Влажной губою скользя по составным тростникам.
И, окружив его роем, спешат легконогие нимфы,
  Нимфы деревьев и вод, танец начать хоровой.

Еще одна эпиграмма Платона посвящена спящему Эроту, богу любви:

Только в тенистую рощу вошли мы, как в ней увидали
Сына Киферы, малютку, подобного яблокам алым.
Не было с ним ни колчана, ни лука кривого, доспехи
Под густолиственной чащей блестящих деревьев висели,
Сам же на розах цветущих, окованных негою сонной,
Он, улыбаясь, лежал, а над ним золотистые пчелы
Роем медовым кружились и к сладким губам его льнули.

Все это пока еще только изящная миниатюра. Но мы не раз будем находить то же изящество в дошедших до нас больших прозаических произведениях Платона, подлинность которых никогда и никем не оспаривалась. Это вселяет уверенность в подлинности ранних эпиграмм Платона.

Платон не был чужд идеям досократовской натурфилософии. Отрицать влияние на него этих идей было бы ошибкой. Не кто иной, как Аристотель, свидетельствует о том, что Платон был близок к одному из из-

вестных софистов и крайних индивидуалистов, Калликлу, который делал из гераклитовского учения о сплошной текучести сугубо иррационалистические выводы. Вероятно, через Калликла Платон и познакомился вплотную с философией Гераклита, что хорошо заметно в произведениях Платона, где идея вечного становления выражена глубоко и серьезно. Во всяком случае Платон знал Гераклита достаточно основательно, для того чтобы в своих диалогах приводить его весьма глубокие мысли. Что же касается самого Калликла, изображенного Платоном в диалоге «Горгий», то хотя здесь его и критикует Сократ, но критика эта проводится в мягких тонах, и Калликл вовсе не изображен таким глупцом, как, например, другой софист, Гиппий, в диалоге «Гиппий больший». С другой стороны, и сам Калликл в этом платоновском диалоге, споря с Сократом, старается вести себя сдержанно, хотя это ему и не всегда удается. По всему видно, что Платон в какой-то мере был близок с Калликлом и ценил его за какие-то заслуги, правда, нам неизвестные.

Невозможно допустить, что Платон не изучал подробнейшим образом элейскую философию. Он относился с глубочайшим почтением к ее представителям. Одно из самых своих глубоких сочинений по диалектике Платон посвятил Пармениду, озаглавив его именем этого философа. Парменид выступает здесь как величавый, мудрый и ласковый старец. Отношение Платона к нему и его сорокалетнему ученику Зенону подчеркнуто ученическое и почтительное. Создается видимость, что Платон у них учится своей диалектической мудрости, хотя то Единое, которому посвящен платоновский «Парменид», резко противоречит учению элейцев и имеет очень мало общего с их неподвижным, непознаваемым и немыслимым Единым.

Тот, кто тщательно изучит платоновского «Парменида», убедится в том, что элейское Единое для Платона — это только первый шаг его диалектики, за которым следует целая система взаимопереходящих категорий, чуждая и Пармениду, и Зенону. Платон учился именно у элейцев и в своей диалектике продолжал и развивал их неразвитые и односторонние категории.

Каждому читателю Платона, знакомому с античной философией, ясно, что Платон всегда был очень бли-

зок и к пифагорейцам; и едва ли его знакомство с ними началось только во время первого его путешествия в Сицилию, хотя он и мог там соприкоснуться с пифагорейским союзом. Достаточно взять такое относительно раннее произведение Платона, как «Федон», чтобы почувствовать ту пифагорейскую обстановку, в которой Платон рисует смерть Сократа. Диалог этот состоит из рассказа пифагорейца Федона о смерти Сократа другому лицу, тоже пифагорейцу, Эхекрату. Федон передает Эхекрату беседу, которую Сократ вел перед смертью со своими учениками, и среди его учеников-собеседников фигурируют также пифагорейцы — фиванцы Симмий и Кебет. Главное же, что вопросы о бессмертии души ставят Сократу именно они. Кроме своего чисто философского учения об идеях Сократ подробно излагает в том же диалоге орфико-пифагорейский миф о переселении душ, о загробном суде, наградах и наказаниях. Этот же миф мы находим в «Горгии», а также и во многих других диалогах Платона, вплоть до самых последних. Едва ли весь этот пифагореизм расцвел у Платона пышным цветом ни с того ни с сего.

Наконец в 1917 г. шведка Ева Закс доказала непосредственную связь Платона с Демокритом. В 1923 г. Эрих Франк привлек к решению проблемы взаимоотношений Демокрита и Платона еще более обширные материалы, и с тех пор решительное отрицание всякой связи между этими двумя философами стало считаться признаком уж очень большой отсталости. Взаимоотношение их учений было бы неуместно подробно рассматривать в настоящем очерке. Важно подчеркнуть здесь лишь то, что Платон вовсе не оторван от старой досократовской натурфилософии и что он многое воспринял у Демокрита, который к тому же был его современником и умер уже после Сократа. Как известно, Демокрит свои атомы называл «идеями», Платон же отнюдь не чуждался термина «атом» *.

Линии Демокрита и Платона, т. е. их философские тенденции, были противоположны. В то же время оба они были очень сложными фигурами, и учения

---

* У Демокрита был даже специальный трактат об идеях (см.: *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 228). Научная литература по этому вопросу приведена в книге А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (М., 1963. С. 464). Ср.: *Платон.* Софист 229 d.

того и другого можно рассматривать не только с точки зрения их противоположности. Платон мог заимствовать у Демокрита учение об атомах, так же как у Гераклита он заимствовал концепцию всеобщего становления, у элеатов — концепцию неподвижного Единого и у пифагорейцев — концепцию чисел. Это, конечно, не значит, что Платон эклектик. Но почти все свои основные категории он позаимствовал из прежней натурфилософии, приступив к разработке их на другой, более высокой ступени.

Таким образом, к моменту встречи с Сократом в 407 г. до н. э. Платон, весьма талантливый молодой человек, жадно впитал в себя все последние достижения тогдашней цивилизации. Он — премированный гимнаст, борец и наездник. Он — музыкант и живописец. Он — поэт, т. е. эпик, лирик и драматург. Он общается с модными тогда философами-софистами, старательно изучает Гераклита, Парменида, пифагорейцев, Демокрита и многому у них учится. Нет только никаких сведений о его общественно-политической деятельности. Правда, для этой последней он был еще слишком молод. Сведения о его участии в процессе Сократа смутны и ненадежны. Но в дальнейшем мы увидим, что, будучи далек от текущей политики, он в принципе всегда оставался государственно мыслящим философом. Государство для него — это та живая стихия, в которой он только и мыслил осуществление своей философии. И тем не менее нет никаких сведений об отношении Платона к окружающей его общественно-политической обстановке в этот ранний период до встречи с Сократом. Как мы уже говорили, он уклонился от участия в правлении 30-ти вопреки своему аристократическому происхождению и настойчивым просьбам своих родственников и друзей. Надо полагать, что общественно-политические симпатии и антипатии Платона по-настоящему проявились только после встречи с Сократом. Вероятно, встретив Сократа, Платон пережил глубочайшую духовную революцию. С тех пор уже не слышно ни о его занятиях спортом, ни о художественных опытах, ни о связях с софистами. Ни о каком профессионализме в указанных областях теперь не могло быть и речи. Сократ в этой юной и талантливой душе все перевернул вверх дном. Для Платона началась новая эра: Сократ оказался для него незаходящим солнцем. Без изображения Сократа не

обходилось теперь ни одно произведение Платона. Впоследствии возникла даже легенда, будто Сократ накануне встречи с Платоном видел во сне у себя на груди лебедя, который потом высоко взлетел с звонким пением, и будто на другой день после встречи с Платоном Сократ воскликнул: «Вот мой лебедь!» Сократ, правда, не участвует в последнем диалоге Платона, в «Законах». Однако «Законы» — это тоже нечто новое и небывалое, о чем необходимо говорить специально.

Но кто же такой Сократ?

3. СОКРАТ

Когда Платон познакомился с Сократом, Сократу было уже за шестьдесят. Он давно гремел по всей Греции — не столько своей философией и своим учительством жизни, сколько своей бытовой оригинальностью, философским чудачеством и необычным поведением. Род свой он вел отнюдь не от царей, был сыном простого каменотеса-ваятеля, который едва ли мог, да притом едва ли даже и хотел, дать своему сыну утонченное образование и окружить его последними новостями тогдашней цивилизации. Ни в наружности Сократа, ни в его поведении не было ровно ничего аристократического. Он был лыс, приземист, со своей прославленной шишкой на лбу, с приплюснутым носом и толстыми губами, с глазами навыкате. Его часто видели босиком на базарах и площадях. Одежда у него была одна и та же зимой и летом и, как передают, хуже, чем у рабов. Специальности у него не было никакой, и трудно было сказать, чем он, собственно, занимался. Выполняя гражданский долг, он трижды бывал в военных походах, захаживал в Народное собрание, куда вообще ходил всякий, кто только хотел, но ни о каких регулярных общественных или государственных занятиях не было и речи. Впрочем, известно, что в 404 г. до н. э. правительство 30 тиранов хотело привлечь его на свою сторону как человека весьма популярного в народе и обществе. Но известно и то, что он от этого уклонился, рискуя подвергнуться репрессиям.

Впрочем, одно его занятие действительно можно считать своего рода профессией. Оно заключалось в том, что он постоянно задавал всем какие-нибудь вопросы, добродушные, но одновременно каверзные. И почему-то всегда получалось так, что его собеседник,

иной раз самодовольный нахал, запутывался и в конце концов ничего не мог ответить. Но Сократ, изображая себя простаком, всегда делал вид, что все неудачи своего собеседника приписывает только себе. Многие принимали это добродушие Сократа за чистую монету, да и действительно в своих бесчисленных спорах, как гласят все источники, он сохранял неизменное добродушие и какую-то непоколебимую незлобивость.

В источниках часто говорится о магическом действии речей Сократа. Один из собеседников Сократа так говорит в «Меноне» (80а): «...ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся — не знаю, как тебе и отвечать». Алкивиад в «Пире» (215d—216а) говорит: «Когда я слушаю его (Сократа.— *А. Л.*), сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от речей его льются слезы... этот Марсий * приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу... Да я и сейчас отлично знаю, что сто́ит лишь мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду в такое же состояние».

Другие, наоборот, очень рано начинали чувствовать в его вопросах какое-то скрытое издевательство и уж во всяком случае какую-то иронию. Эта знаменитая ирония Сократа не только признана всеми античными источниками, но и навсегда осталась в памяти всего культурного человечества. Но в конце концов эта ирония была мало кому по душе: аристократы считали его развязным простолюдином, а демократы видели в нем своего разоблачителя.

Чем была современная Сократу и Платону афинская демократия? Ведь прежние героические идеалы, идеалы первой половины V в. до н. э., простые, суровые и красивые, были давно забыты. Неизменно богатевшие рабовладельческие Афины жили грабитель-

---

* Марсий (миф.) — фригийский сатир, так сладостно игравший на флейте, что осмелился вызвать на музыкальное состязание самого бога Аполлона.

скими войнами, погоней за барышами, новыми территориями, рабами. На гнилой почве вырождавшейся демократии зародились крайний индивидуализм, всегдашняя уверенность в себе, эгоизм и жажда власти. Сократ своими с виду простыми и невинными вопросами разоблачал не только пошлость обывательских представлений, но и ни на чем не основанную самоуверенность сторонников тогдашнего демагогического режима.

В конце концов оказалось, что он решительно всем стоял поперек дороги. Что было с ним делать? Противостоять его общегреческой популярности было совершенно невозможно. Еще менее возможно было для его многочисленных собеседников побеждать его в бесконечных спорах. Его долго терпели и долго смотрели сквозь пальцы на его с виду добродушную, но по существу своему разрушительную деятельность. И вот случилось то странное и непонятное, что и по сей день удивляет всех, начиная с верного ученика Сократа — Ксенофонта: власти, считавшие себя демократическими, не выдержали этой добродушной иронии Сократа, и ему был вынесен судебный приговор — такой, какого до тех пор еще никому не выносили в Афинах в случаях отвлеченных идейных разногласий. Было решено его казнить. Но Сократ остался верным своему мировоззрению даже здесь. Хотя негласно ему и была предоставлена полная возможность бежать из тюрьмы и уйти в изгнание, он предпочел претерпеть казнь и выпить предназначенную ему чашу с цикутой. При этом он не уставал прославлять законы своей страны и убежденно выдвигать строгое требование для себя и для всех повиноваться законам своей родины, каковы бы они ни были, до тех пор, пока они не окажутся отмененными. Последними его словами перед смертью, как пишет Платон в своем «Федоне», было обращение к своему ученику Критону с просьбой не забыть принести в жертву Асклепию петуха: таков был обычай после выздоровления. И здесь Сократ высказал ироническое суждение: под выздоровлением он понимал в данном случае свою смерть и уход в иную жизнь.

Вот с кем встретился Платон в 407 г. до н. э., за восемь лет до упомянутой казни.

Но прежде чем говорить о влиянии Сократа на Платона, зададим себе вопрос: чему же все-таки учил Сократ? На это не так легко ответить. Гораздо легче

ответить на вопрос, чему он не учил, а также на вопрос, как именно он учил. Между прочим, Сократ был оригиналом и чудаком еще и в том отношении, что он никогда и ничего не писал. Он был достаточно образованным, хотя образование это не было получено каким-либо систематическим путем, но возникло само собой, из общения с людьми и, может быть, до некоторой степени из чтения философов и поэтов. Сократ едва ли хорошо знал натурфилософию предшествовавшего периода. Тем не менее он ставил такие вопросы, на которые прежняя натурфилософия была ответить не в состоянии. Это были вопросы не о природе, не о точных науках, не о богах. Вопросы эти касались человеческого сознания, человеческой души, на девять десятых — морали и назначения человека, политики или эстетики.

К Сократу приходили с вопросами о добре и зле, о справедливом и законном, о прекрасном и безобразном. И после его разъяснений обычно выходило так, что у собеседников оставалось только недоумение и то, что раньше казалось ясным и понятным, становилось смутным и неопределенным, обязательно требующим дальнейшего исследования.

Вероятно, был прав Аристотель, который находил в философии Сократа по преимуществу поиски формулировки общих понятий на основе изучения отдельных вещей, которые можно подвести под эти понятия. Спутанная обывательская мысль, желая дать определение какого-нибудь понятия, всегда сводит его к той или иной частной характеристике, которая ей лучше всего известна. Сократ с неимоверной легкостью разбивал эти обывательские представления, и тогда получалось: девушка может быть прекрасной, а что такое прекрасное само по себе — неизвестно; и лошадь может быть прекрасной, но что такое прекрасное вообще? Для решения этого вопроса одной лошади или одной девушки, да и многих лошадей или девушек оказывалось совершенно недостаточно. По-видимому, *индуктивно-дефиниторный метод* и был той философской новостью, которую провозглашал Сократ, был его открытием, хотя, сознавал ли это обстоятельство сам Сократ, остается неизвестным, не говоря уже о том, что с точки зрения философской это слишком формальный момент.

Необходимо добавить, что знаменитый сократовский *вопросо-ответный* характер искания истины тоже,

вероятно, был одним из моментов, специфичных для его философии. Конечно, разговаривать и спорить очень любили и софисты. Однако, насколько можно судить по множеству дошедших до нас исторических данных, эти софистические споры слишком часто становились самоцелью, отличались отсутствием искания положительных идеалов и часто доходили до пустословия и беспринципности. У Сократа и софистов, несомненно, была и еще одна общая черта: и он, и они интересовались по преимуществу человеком, его мышлением и разумом, его сознанием и моралью, его общественным и личным поведением. Но современная Сократу софистика была самое большее красивым и с виду непобедимым ораторским искусством. Сократ же постоянно стремился дойти до какой-нибудь положительной истины, хотя и не спешил с ее утверждением и тем более с ее формулировкой. Диалектика, и притом диалектика в ее положительном смысле, в ее постоянном искании объективной истины,— вот то новое, чем Сократ резко отличается и от старой натурфилософии, и от софистики.

Но поставленный нами выше вопрос о том, чему же, собственно говоря, учил Сократ, все же при помощи этой характеристики его метода не разрешается. Повторяем, то, что Сократ всегда старался добиться истины, это ясно; но что́ именно для него было истиной, не вполне ясно и теперь. Для античного философа V в. до н. э. одна из существенных проблем — проблема религии. Как относился к ней Сократ? Невозможно верить Ксенофонту (да едва ли кто и верит), что Сократ попросту защищал традиционную религию и был благочестивым в обычном, бытовом смысле слова. Разумеется, ни о каком атеизме в данном случае также не может идти речь. Однако почему же все-таки официальное обвинение Сократа состояло в том, что он вводит новые божества и этим развращает юношество? Едва ли это действительно были новые божества; то, что Аристофан в комедии «Облака» изобразил Сократа поклонником каких-то новых божеств, которые он неуклюже, хотя и комично, назвал Облаками,— это результат раздражения, которое вызывала у комедиографа, выразителя интересов крестьян, городская цивилизация. В данном случае у Аристофана действовал старый деревенский инстинкт: нельзя трогать традиционных богов и нельзя о них рассуждать.

Новым у Сократа был его рационализм, постоянное диалектическое рассуждение, может быть, и не прямо о богах, но во всяком случае о тех высших силах, которые целесообразно управляют человеком. Сократ действительно распространялся о каком-то боге как о принципе некоей высшей справедливости, человеческой и общемировой, к тому же не называя этого бога никаким именем. Если угодно, это и было у Сократа «введением новых божеств», потому что речь о таком боге, неантропоморфном и даже безымянном, полученном в результате логического рассуждения в качестве некоего понятия о всеобщей целесообразности, немифического и некультового,— такая речь, конечно, звучала для афинского обывателя того времени достаточно дико и атеистично.

Сократ любил говорить о государстве и обществе. Но опять-таки, чему же он здесь учил и какие выдвигал принципы? Может показаться странным наш ответ, что Сократ не сочувствовал никакой государственной системе, существовавшей в его времена в Греции, и также никакое реально существовавшее тогда общество не прельщало его своими обычаями, нравами и порядками. Однако это покажется странным только тому, кто не учитывает социально-политической обстановки в Греции в конце V в. до н. э. Обстановка эта была ужасной. В предсмертных судорогах погибал греческий классический полис, шли к полному разложению его классы и сословия. Греческая культура V в. до н. э. поражает всякого историка — да и не только историка — необычайно быстрым переходом от расцвета к упадку. В начале века перед нами еще юный полис рабовладельческой демократии, успешно побеждающий деспотическую Персию, в середине века — небывалый расцвет, о котором до сих пор не может забыть культурное человечество, расцвет всего на несколько десятилетий, а уже во второй половине века — это разложение, трагическая Пелопоннесская война, конец старых идеалов, захватнический колониализм Афин и аристократическое предательство Спарты, выступившей против Афин в союзе с деспотической Персией. После олигархического переворота 404 г. до н. э. демократия в Афинах формально была восстановлена, но ее разложение неизменно продолжалось, пока во второй половине IV в. до н. э. Греция не потеряла своей независимости и уже навсегда не превратилась в жалкую про-

винцию. Сократ действовал в самый острый период разложения афинской демократии, а Платон умер всего за десять лет до македонского завоевания Греции, и его философия оказалась непосредственным кануном философии эллинизма.

Спрашивается: за что было ухватиться мыслящему человеку в такую катастрофическую годину? Славное прошлое погибало, а в иных областях и совсем уже погибло. Новая культура еще не возникла, и при Сократе едва ли даже намечались какие-нибудь ее контуры. Мог ли он, острый мыслитель и проницательный критик современной ему действительности, быть приверженцем тогдашней демократии или аристократии, олигархии или тирании? Мог ли он прославлять Афины или Спарту, не видеть политической ограниченности вождей рабовладельческой демократии, не чувствовать грозно надвигавшейся социально-политической катастрофы? Ясно одно: мыслящему человеку в этой обстановке деваться было некуда. Сократ слишком глубоко чувствовал развал на стороне как демократов, так и аристократов, слишком хорошо видел нарушение и с той и с другой стороны законов справедливости, как он их понимал, чтобы питать какие-нибудь определенные социально-политические симпатии или антипатии.

Но именно в силу своего антидогматизма Сократ и получил общеантичное значение, несмотря на пеструю смену самых разнообразных эпох, прошедших от его смерти до конца античного мира. Мало того, он остался глубоко привлекательным мыслителем, можно сказать, на все времена: Маркс назвал его «олицетворением философии» *.

Переходные периоды вообще часто создают гениев, которые именно в результате переходного характера своего времени сразу принадлежат и предыдущей и последующей эпохе. Таков Гомер, поэмы которого воз-

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 99. Маркс говорит также, что греческий sophos (мудрец) «выступает... практически — в Сократе» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 124). И в других местах: «Начало и конец есть σοφός, но не в меньшей степени он и центр, средина, а именно Сократ» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 131); «...он оказывается столь же субстанциальным индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности; он не замыкается в себя, он носитель не божеского, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком» (там же. С. 135); «Сократ является воплощенной философией» (там же. С. 199).

никли на рубеже общинно-родового и классового рабовладельческого общества. Таков Данте, этот, по Энгельсу, «последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени» *. Таков Шекспир, последний драматург Возрождения и первый драматург нового времени, на заре индивидуализма давший такую критику этого индивидуализма, которая не всем понятна еще и в XX в. Но для нас здесь важнее всего то, что к подобному же переходному времени относится и Платон, продолжавший в этом смысле деятельность Сократа.

Как это обычно происходит, самое общечеловеческое является и самым национальным. Сократ (а за ним — мы увидим это ниже — в значительной мере и Платон) вошел в античную философию и литературу как гениальный разговорщик и собеседник, проницательнейший спорщик и диалектик, вечный говорун и шутник, как вечный ученик, черпавший свои мысли в контакте с людьми даже малоодаренными, как добродушнейший остряк, но в то же самое время проницательный, насквозь видящий своего противника мыслитель, наконец, как разоблачитель неправды, своими невинными вопросами уничтожавший любого самохвала и сокрушавший любое самомнение. Этот образ говоруна, спорщика, диалектика, ищущего истину с хитрым видом человека себе на уме, на все времена остался в сознании античного мира, вошел в историю вместе с софистами и Платоном как необходимая составная часть греческого духа, как порождение греческих народных глубин, как любимейший образ для греко-римского общества в последующие времена. Без философских препирательств софистов, Сократа и Платона было бы скучно в истории античной философии; без этой задорной диалектики, вечного искательства правды и истины не сложились бы античная философия и античная литература в том виде, в каком они воздействовали на всю последующую культуру и в каком мы ощущаем их еще и в XX в.

Ко всему сказанному надо добавить и то, что Сократ вообще есть фокус и пересечение самых разнообразных мировоззренческих тенденций, развившихся позднее, в эпоху эллинизма, и составивших ее глубинное содержание. Философия Сократа, имевшего своим учеником Платона, обусловила не только мировой платонизм, но,

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 382.

поскольку учеником Платона в свою очередь был Аристотель, то в какой-то мере — и аристотелизм. Учеником Сократа был также киник Антисфен, чья философия, переработанная в духе Гераклита, легла в основу стоицизма. Его же учеником был и гедонист Аристипп, философия которого, видоизмененная под влиянием учения Демокрита, обусловила собой эпикуреизм. Именно в платоновской Академии пифагорейство окончательно оформилось в виде научно-философской системы. От сократовско-платоновской диалектики и понятийного критицизма был только один шаг до скептической философии эпохи эллинизма. В результате углубления сократо-платоновской теории идей, к которой присоединилось аристотелевское учение о мировом уме (νοῦς), в дальнейшем возник неоплатонизм, мировая роль которого общеизвестна.

Выше мы уже сказали, что встреча Платона с Сократом произвела переворот в его внутреннем мире. Платон ясно увидел, что современное ему общество идет к гибели, что совершенно не за что ухватиться ни в общественной, ни в политической жизни, что нужно избрать какой-то свой путь. Сократ просто занимался диалектическим определением общих понятий и старался при помощи общего объяснить всю пестроту частного и единичного. Он не дожил еще до того времени, когда общие и родовые понятия, полученные в результате логически точных методов, были объявлены самостоятельной действительностью, отдельной от материи. Задача Сократа в период борьбы с нигилизмом софистов сводилась к тому, чтобы бороться пока только за логический примат общего над единичным; при этом у Сократа не было еще специального учения о бытии. Другое дело Платон.

Платон, как мы уже говорили, глубоко впитал в себя достижения современной ему античной цивилизации; кроме того, он переживал крах этой цивилизации (в IV в. до н. э.), до которого Сократ не дожил и катастрофические размеры которого Сократ еще не вполне себе представлял. Поэтому Платону, тоже разочарованному во всех без исключения тогдашних формах общественной и государственной жизни, но также не представлявшему себе еще всего своеобразия наступающего эллинизма, приходилось использовать ту область человеческого сознания, которая всегда приходит на выручку в моменты великих социальных катастроф. Эта

область — мечта, фантазия, новый — и уже рационализированный — миф, утопия. В самом деле, куда было деваться такому человеку, как Платон, с его социально-политическим критицизмом, с обостренным чувством негодности современных порядков, при полном неведении будущих судеб своего народа и одновременно жажде немедленного переустройства всей жизни? Оставались только мечта и утопия. Оставался идеализм.

Таким образом, идеализм Платона был социально обусловлен, но эту обусловленность не следует понимать упрощенно.

Недостаточно просто сказать, что Платон — идеолог рабовладельческого общества. Спрашивается, какого именно рабовладельческого общества? Восточного или египетского? Микенского или аттического? Спартанского? Критского? Ведь это все совершенно разные типы рабовладения. Платоновская утопия сочетала в себе элементы различных уже существовавших в прошлом общественных и государственных форм. Платон с тоской вспоминал героический период юного и свободолюбивого греческого полиса. И вспоминал он об этом всю жизнь, до глубокой старости, до последнего своего сочинения. Многое нравилось ему и в консервативной Спарте, которую он, порой не без успеха, противопоставлял афинской демократии в период ее разложения. Маркс, отмечая жестко регламентированное разделение труда в утопическом платоновском государстве (диалог «Государство»), справедливо усматривал в этом идеализацию египетского кастового строя *.

Платон был идеологом реставрации изживших себя государственных форм на базе рабовладельческих отношений, хотя в его утопии реально существовавшие общественно-политические формы и подверглись своеобразной и сложной трансформации. Его реставраторские планы были во многом неопределенны. Важно для него было только одно: не идти в ногу с разложившимся современным ему греческим обществом.

В одном из своих последних диалогов Платон набрасывает образ идеального монарха, который представляет собой не что иное, как живое воплощение закона, существующего для счастья людей и их общественного процветания.

В этом он невольно предвосхищал наступающий эл-

---

* См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 379.

линизм, хотя здесь и нет оснований рассматривать его субъективную тенденцию иначе как консервативную. Но ведь всякая реставрация имеет дело не с вещами и формами, которых уже нельзя вернуть, а лишь с идеями этих исчезнувших вещей, событий и форм. Ведь так легко оперировать идеями, но как трудно восстанавливать невосстановимое прошлое! Поэтому, чем труднее было для Платона реставрировать прошлое, тем легче было ему работать над усовершенствованием своих идей. И поэтому-то объективный идеализм Платона был продуктом реставрационных идей философа. Реставрация же была у него продуктом гибели классической культуры и полной неопределенности ближайшего будущего. И потому как диалектику Сократа, так и объективный идеализм Платона, превративший родовые понятия Сократа в самостоятельную объективную действительность, в сущности говоря, очень трудно связать с какой-нибудь узкой идеологией той или иной прослойки господствующего класса.

Вот что можно сказать по поводу того духовного переворота, который был пережит Платоном после его встречи с Сократом и который в период окончательного распада греческого классического полиса привел Платона к отказу от общественно-политической деятельности и к единственно возможному способу сохранить свою принципиальность — к мечте, к последовательному объективному идеализму, к рационализированной мифологии и утопии.

4. ЖИЗНЬ ПЛАТОНА ПОСЛЕ СМЕРТИ СОКРАТА

Платон был среди ближайших учеников Сократа в течение приблизительно восьми-девяти лет, с 407 по 399 г. до н. э. Имеются малодостоверные сведения о его попытках выступить на процессе Сократа. В «Федоне» (59 b), где изображены последние минуты жизни Сократа перед казнью, проведенные им в окружении ближайших учеников, отмечается, что среди них Платона не было и что в это время, по-видимому, он был болен. Комментаторы этого места «Федона» не без основания догадываются о том, что присутствие около Сократа, когда он должен был выпить яд, было для Платона невыносимо, в чем и состояла его «болезнь» в тот момент. Кое-какие источники сообщают, что судьи Сократа как будто получили суровое возмездие от народа и общества (см.

примечания к «Апологии Сократа»). Однако если и было какое-нибудь общественное движение в защиту Сократа после его смерти, то едва ли Платон в нем участвовал.

Наоборот, множество источников гласит, что Платон после смерти Сократа тотчас же уехал из Афин. И опять-таки нетрудно догадаться, что причиной этого была тяжелая политическая обстановка, создавшаяся в Афинах в связи с таким небывалым событием, как осуждение и смерть всем известного и всегда для всех доступного Сократа. Вести борьбу с ретроградами и мракобесами, которые казнили Сократа, Платон считал ниже своего достоинства.

О путешествиях Платона имеется множество самых разнообразных сведений, анализ которых весьма труден. Кажется, можно достоверно сказать, что Платон отбыл сначала в Мегары, где жил и учил один из известных учеников Сократа — Евклид. Едва ли, однако, между Платоном и Евклидом было особенно глубокое или сочувственное философское общение, ввиду того что мегарская школа прославилась своим философским дуализмом, для которого была характерна пропасть между идеями и действительностью и утверждение — в противоречие с основным убеждением Платона — совершенно изолированного существования идей. Хотя это обычно игнорируется и знатоками Платона, и широкой публикой, Платон в своем «Пармениде» (130 а — 135 с) сам критикует учение об изолированном существовании идей, приводя почти те же аргументы, которые впоследствии приводил против этого учения Аристотель. Аристотель, по-видимому, использовал в своей полемике некоторые аргументы Платона.

В Мегарах Платон пробыл около года и потом, по-видимому, вернулся в Афины. Но источники буквально засыпают нас разными сообщениями о множестве мест, которые будто бы посетил Платон после своего нового и очень быстрого отбытия из Афин. При этом называются почти все страны и города, которые в то время были чем-нибудь интересны для философа. Платон будто бы посетил на севере Фракию, на востоке — Персию, на юге — Кирену и Египет, на западе — Италию и Сицилию. Упоминаются даже такие страны, как Ассирия, Вавилония и Финикия, где он будто бы, как и в Персии, учился у тамошних магов. Наконец, упоминают и Иудею. Все эти сведения чрезвычайно сомнительны. Если Платон еще

мог учиться математике у киренского математика Феодора и у египетских жрецов или изучать пифагорейство в Италии и Сицилии, то весьма трудно себе представить, чтобы он изучал на Востоке философию Зороастра и халдеев, как трудно себе представить также, чему бы он мог поучиться у иудеев.

Вероятно, в представлении позднейших источников сложился некий трафарет, прилагаемый к биографиям почти всех древнейших деятелей греческой классической культуры: согласно этому трафарету всегда изображались их многочисленные путешествия. Впрочем, считать этот трафарет во всех случаях лишенным реальной основы никак невозможно.

Ясно, что какие-то путешествия были, что их было немало. Детали же трудно установить, да если бы мы их и установили, они едва ли дали бы нам что-нибудь принципиально новое.

Важнее то, что делал Платон после этих своих путешествий. Все они приходились на 90-е годы и закончились (что не вызывает сомнения) его посещением Италии и Сицилии в 389—387 гг. до н. э. Об этом прямо повествует VII письмо Платона, признаваемое современной филологической критикой за подлинное, об этом же говорится и в биографии Диона у Плутарха.

Первое пребывание Платона в Сицилии, во время которого он вступил в дружеские отношения с Дионом, ближайшим родственником сиракузского тирана Дионисия Старшего, чуть не окончилось для него трагически. Дионисий в результате каких-то придворных, а может быть и не только придворных, интриг был настолько разгневан на Платона, что велел спартанскому послу Поллиду не то убить Платона, не то продать его в рабство. Кажется, Платон действительно был привезен на остров Эгину для продажи в рабство, где его и купил киренец Анникерид за 20 или 30 мин, причем тут же отпустил на свободу. Передают, что друзья Платона хотели вернуть Анникериду эти 20 или 30 мин, но Анникерид от этого отказался, и Платон на эти деньги купил себе сад в афинском пригороде, называвшийся Академией (название было дано в честь местного героя Академа). По другим сведениям, Платон был выкуплен у спартанца Поллида известным пифагорейцем Архитом, который к тому же будто бы был учителем Платона.

Вот тут-то (в начале 80-х годов) как будто и кончились ранние путешествия Платона, после чего Платон

учредил в Академии свою собственную философскую школу, с которой он уже не расставался до самой смерти. Примечательно, что эта знаменитая платоновская Академия просуществовала в Афинах до самого конца античного мира, т. е. в течение почти 1000 лет, и была закрыта только императором Юстинианом в 529 г.

Если попытаться собрать имена всех непосредственных учеников Платона по разным источникам, их можно будет назвать несколько десятков. Наиболее известный из них, Аристотель, оказался идейным противником своего учителя в некоторых отношениях (хотя и не во всех). Он проявил себя также и как довольно неуживчивый его сосед по Академии. Говорят, что, когда однажды Платон уже в конце своей жизни куда-то отлучился из Академии, Аристотель захватил то место, где обычно Платон гулял, беседуя со своими учениками. Только прибывший Спевсипп, племянник, ближайший друг и ученик Платона, который по завещанию Платона стал главой Академии после смерти учителя, смог оттеснить Аристотеля из платоновских владений. Впрочем, вопрос об отношениях Аристотеля и Платона не такой простой. До нас дошли, например, стихи Аристотеля, в которых этот философ не только превозносит Платона, но и относится к нему с глубоким благоговением (филологи-гиперкритики и здесь достаточно поупражнялись в опровержении подлинности этих стихов). С другой стороны, знаменитое изречение «Платон мне друг, но больший друг — истина» принадлежит именно Аристотелю (по поводу возражений Аристотеля Платон однажды добродушно заметил, что это жеребенок лягает свою мать). Личные отношения между Платоном и Аристотелем были во всяком случае таковы, что Аристотелю было предоставлено право преподавания в Академии, и он уехал из Академии только после смерти Платона.

Среди учеников Платона называли множество разных слушателей, которые в дальнейшем становились законодателями в своих городах или занимали большие государственные должности. Будто бы даже Эпаминонд, фиванский философ и общественный деятель, просил Платона законодательствовать в Фивах, что, впрочем, сомнительно ввиду враждебного отношения Эпаминонда к Спарте и сочувственного отношения к ней Платона. Среди учеников Платона называли таких видных ораторов, как Ликург, Гиперид и даже Демосфен.

Было бы очень интересно знать подробнее о порядках в Академии Платона, о его учениках, о системе преподавания, о взаимоотношениях его учеников. Все это, однако, остается для нас почти полностью скрытым. Передают, что при входе в его школу была надпись: «Негеометр — да не войдет». Впрочем, об отношении Платона к математике мы гораздо больше знаем из произведений самого Платона. Говорили о множестве лиц разных возрастов и профессий, стекавшихся в Академию из разных мест. Подобного рода известия, конечно, нужно считать достаточно правдоподобными, потому что слава Платона росла очень быстро и заметно превосходила славу других учеников Сократа, тоже открывших свои школы.

Несколько надежных источников говорят о мрачном и угрюмом характере основателя Академии, а также и о том, что Платон не выносил особенно веселых или радостных настроений в Академии. Это возможно. В его враждебном отношении к другим известным ученикам Сократа, в частности к такому известному писателю, как Ксенофонт, можно сомневаться, хотя прочных оснований для тех или иных выводов здесь нет. Некоторые из позднейших античных писателей отрицательно изображали личность Платона, утверждая, например, что Платон прибегал к плагиату. Так, он будто бы приобрел сочинения Пифагора, для того чтобы воспользоваться ими в своих трудах; концепцию своего идеального государства он якобы заимствовал у Протагора; свой диалог «Тимей» он будто бы просто списал с древней рукописи самого Тимея, а также сжег сочинения Демокрита (хотя поступок такой, на наш взгляд, совершенно лишен смысла). Нам представляется все это только сплетнями лиц, почему-либо настроенных против Платона.

Некоторые источники подчеркивают, что Платон был беден. Вероятно, здесь мы сталкиваемся тоже с преувеличением и с трафаретом, характерным и для других античных биографий знаменитых людей. Едва ли этот аристократ был так уж беден. Правда, мы не думаем, что для своего первого путешествия в Сицилию он добыл себе деньги путем ловкой перепродажи большой партии масла в Египет, как на это указывают некоторые источники: тогдашние аристократы считали для себя зазорным заниматься торговлей. Но ни о каких богатствах Платона, конечно, не может быть и речи. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать сохраненное Диогеном Лаэртским завещание Платона, в котором

философ перечисляет свое имущество. Имущество это более чем скромное. Вполне вероятно также, что Платону была свойственна углубленная и сдержанная скромность характера. Источники передают, что однажды он не наказал своего раба за какую-то большую провинность только потому, что сам находился в тот момент в состоянии гнева.

В жизни Платона после его первого путешествия в Италию и Сицилию в 389—387 гг. до н. э., пожалуй, наибольшее значение имеют два других его путешествия в те же места. Среди многочисленных сообщений об этом в позднейшей античной литературе стоит обратить особое внимание на VII письмо Платона, представляющее собой в сущности целый автобиографический трактат, и на биографию Диона у Плутарха. Вопрос о подлинности писем Платона — запутаннейший вопрос, едва ли даже разрешимый. Однако VII письмо, как мы уже упоминали выше, в настоящее время почти не подвергается сомнению ввиду его очевидной близости к хорошо известным нам произведениям Платона и по своим философским установкам, и по своей настроенности, и по стилю. Вопреки тому что письма Платона в обычных изложениях биографии Платона почти не привлекаются, мы все же считаем это письмо очень важным документом для его биографии. В этом письме рисуется прежде всего духовный облик самого Платона, скромный и простой и в то же время привлекательный.

Зачем же Платон три раза ездил в Италию и Сицилию? Сейчас можно дополнить наше предыдущее сообщение о первой поездке кое-какими небезынтересными подробностями. Упомянутый выше Дион, брат жены сиракузского тирана Дионисия Старшего, еще молодым человеком стал испытывать отвращение к тому образу жизни, который в Сицилии был в те времена обычным. И Платон в своем VII письме, и Плутарх изображают всеобщий разврат в Сицилии, сплошное обжорство днем и любовные оргии по ночам, широко распространенные в обществе, начиная от самого Дионисия и кончая общественными низами (в условиях дарового рабского труда все это было более чем возможно). Платон в указанном письме беспощаднейшим образом изображает внутреннюю связь тирании со всеобщей развращенностью нравов. Эта развращенность нужна тирану для того, чтобы легче было держать всю страну в оковах деспотизма. Но и тирания была очень выгодна для всеобщего развра-

та, потому что в условиях тирании важна была только политическая покорность деспоту любой ценой.

Вот в эту-то смрадную атмосферу и приглашает Дион, поклонник и ученик Платона, знаменитого философа, чтобы хоть как-нибудь воздействовать на сицилийскую тиранию.

Было бы наивно думать, что Дион в этом случае был всего лишь моралистом и что он как идеалист и платоник действовал только ради всеобщего блага. Дион был весьма дальновидным политиком аристократической партии в Сицилии, находился в острой оппозиции к тогдашней тирании, а главное, изыскивал любые средства для свержения Дионисия Старшего, руководствуясь кроме всего прочего также и своими личными интересами. Так как в то время ему было еще далеко до прямой политической борьбы с тираном, он пробует более легкое средство, а именно приглашает всеми уважаемого философа к сицилийскому двору, чтобы использовать его для личного воздействия на Дионисия. Платон утверждает, что его самого мало интересовали какие-нибудь политические мероприятия, где бы они ни происходили, его привлекала только возможность воздействовать на развращенного самодержца в надежде благотворно повлиять и на всю сицилийскую общественность.

Однако мы уже знаем, чем кончилась первая поездка Платона. Дионисий заподозрил Диона и Платона в заговоре против его власти, и Платон едва спасся от гнева преступно-развращенного самодержца.

В сущности говоря, то же самое произошло и во время второй поездки Платона в Сицилию. В 367 г. до н. э. умирает Дионисий Старший, и новым тираном в Сиракузах делается его сын — Дионисий Младший, который мало чем отличался от своего папаши, разве только был еще более мрачным и еще менее доступным. Тем не менее неугомонный и настойчивый Дион, чудом уцелевший при прежней тирании, с новой силой пытается влиять на нового тирана, опять пишет письмо к Платону, даже заставляет Дионисия участвовать в этой переписке, всячески убеждая главу Академии в том, что новый тиран стремится воплотить в своем государстве высокие идеалы и очарован платоновской философией. Но что поразительнее всего, этому начинает верить и сам Платон. Здесь сказались его неопытность в политических делах и неисправимый оптимизм, заставлявший его верить в конечное торжество его моральных идей. Правда, Пла-

тону в это время было уже около шестидесяти лет и поехал он в Сицилию в 366 г. до н. э. не без колебания и не без смутных предчувствий. Стоит тщательно изучить это огромное VII письмо, чтобы ощутить наивность философа, который уже достаточно претерпел всякой неправды, но который все еще надеется на силу красноречивого слова и на возможность философского преобразования жизни. И в результате — эта почти безнадежная поездка, интриги и скандалы при дворе Дионисия Младшего, зависть и злоба противников Платона, невольная связь с полуполитической, полуморальной оппозицией, гнев тирана, опасность погибнуть и бесславное возвращение в Академию.

Но что должно уже каждого скептика убедить в неизменном оптимизме Платона и в его убежденности в торжестве исповедуемых им общественных идеалов — это прямо-таки маловероятная, но засвидетельствованная всеми источниками третья его поездка в Сицилию в 361—360 гг. до н. э. Платону было теперь уже не шестьдесят, а под семьдесят. Плохо верится всему этому, но перед нами здесь неумолимые факты.

Дионисий Младший, отличаясь неровным, противоречивым и порывистым характером, вообразил, что о нем пойдет по Греции дурная слава из-за его плохого отношения к Платону. К тому же, отправив в изгнание и Диона, он побаивался возможной политической агрессии Диона против сицилийской тирании. Он стал засыпать Платона письмами и засылать к нему послов с мольбами приехать к нему в Сицилию и наставить его на путь истинный, косвенно угрожая к тому же, что иначе он круто обойдется с богатым имуществом Диона в Сицилии и с его ближайшими родственниками. В довершение всего Дионисий послал к Платону еще и Архита, которого Платон глубоко чтил, с поручительством за полную безопасность пребывания Платона в Сицилии.

По-видимому, Дионисий Младший был весьма сложной, но порочной натурой. В отсутствие Платона, движимый тщеславием, он окружил себя какими-то мелкими учителями философии, которых нельзя было сравнить с Платоном и которые могли только разочаровать капризного тирана.

И вот под влиянием всех этих писем, обещаний, слухов, жалея к тому же своего старого друга и ученика Диона, Платон опять отправляется в Сицилию. Диони-

сий встречает его с царскими почестями, поселяет в своем дворце, оказывает ему небывалое для тирана доверие и, по-видимому, приступает к изучению философии. Он засыпает Платона подарками, от которых тот упорно отказывается, так что живший в Сиракузах Аристипп, другой ученик Сократа, не мог надивиться тому, что Дионисий никак не одаряет его, Аристиппа, хотя он жаждет его подарков, и одаряет богатыми дарами Платона, который их отвергает. Однако между Дионисием и Платоном, как этого и следовало ожидать, быстро наступает взаимное охлаждение и разочарование, которое к тому же подогревалось наивными ходатайствами Платона за Диона. Дионисий выселяет философа из своего дворца к наемным солдатам, которые еще раньше того ненавидели Платона за его стремление ослабить тиранию в Сиракузах и тем самым ослабить значение наемных войск. Платону, уже в который раз, приходится смотреть в глаза смерти, так как солдаты намеревались его убить. Чувствуя, что дни его сочтены, если он экстренно не уедет из Сицилии, Платон при помощи все того же Архита добивается у Дионисия разрешения вернуться домой (без этого разрешения ни один капитан не брался на своем корабле увезти Платона из Сицилии). Лицемер и садист Дионисий устраивает Платону пышные проводы.

Платон стремился силой своей мысли переделать тирана, но ясно, что тут нужна была не сила красноречивых слов, а беспощадный переворот, на содействие которому Платон был, конечно, не способен.

Как бы то ни было, деятельность Платона в Сицилии следует отличать от деятельности Диона, для которого Платон являлся в конце концов только орудием достижения его отнюдь не философских целей. Это был политик аристократического или олигархического типа, чуждый всяких утопических идеалов, а мы уже хорошо знаем, насколько отрицательно Платон относился ко всем тогдашним формам правления. Платону пришлось опять уединиться в своей Академии, жизнь же Диона в результате всех его политических авантюр окончилась плачевно. После отъезда Платона из Сицилии и возвращения туда Диона этот последний снова возглавил движение против Дионисия, которому пришлось даже покинуть Сиракузы. Однако судьба Диона была непостоянна, и после бесчисленных превратностей гражданской войны он был убит своими противниками.

Жизнь Платона, по крайней мере на своих главных этапах, оказалась весьма трагической. Одно разочарование неизменно следовало за другим. Уже осуждение и смерть Сократа по существу разрушили в нем веру в силу разумного убеждения, а между тем Платон всю жизнь только и делал, что старался убедить людей силой слова. Едва ли это было трагедией одного лишь Платона. Еще в большей степени это было трагедией Греции конца классического периода, когда греческий полис шел к развалу и был накануне гибели, так что Платон всего только девяти лет не дожил до Херонейской битвы и до Панэллинского конгресса в Коринфе, означавших конец политической самостоятельности греческих полисов.

Новой эпохой был эллинизм, период крупного рабовладения (мелкое рабовладение уже изжило себя) с его огромными военно-монархическими империями, поглотившими старый классический полис. Платон ничего не знал о наступающей огромной эпохе. Но, как и все принципиальные люди его времени, он судорожно искал выход из окружавших его социально-политических отношений. Выходом для него оказалась утопия. Платону рисовалось идеальное государство во главе с философами, созерцателями чистых и вечных идей, которых защищают воины и которым все жизненные ресурсы доставляют свободные земледельцы и ремесленники. Кого могла спасти в те катастрофические времена такая «идеальная» утопия? На примере сицилийских поездок Платона видно, что практически она имела нулевое значение даже при условии сочувствия ей со стороны некоторых государственных и общественных деятелей.

Платон был убежден, что существует абсолютная истина, и весь трагизм его положения заключался в том, что он верил в немедленное и всестороннее осуществление этой истины. Платон рассуждал приблизительно так: начертите на песке круг. Он несовершенен и полон всяких отклонений от идеального круга. Но ведь так легко, имея перед глазами этот несовершенный круг, представлять себе идеальный круг и строить о нем точнейшую науку. Почему же этот простой метод не применить к человеческому обществу? Давайте скажем преступнику, что он — преступник, и давайте усовестим его. Он тут же и перестанет быть преступником, и на первый план выступит его идеальное человеческое поведение. Это невозможно? Но почему же это возможно с кругом, столь

несовершенно начерченным на песке? Вот и попробуйте убедить Платона в том, что человеческая жизнь не есть геометрия. Он этого не понимает и не хочет понимать. В его утопии нет ни малейших сдвигов, ни малейшего развития и ровно никакого историзма. Все абсолютно, и все, что есть, уже осуществлено навеки.

Исследователи утопии Платона ломали себе голову по поводу положения класса земледельцев и ремесленников в «идеальном» государстве Платона. Многие думали, что это просто рабы и что именно это означает у Платона увековечение рабовладельческого государства. Однако его ремесленники не рабы, они свободны, но, конечно, лишь в меру той свободы, которая допускается в «идеальном» государстве.

Земледельцы и ремесленники уже по одному тому не могут быть у Платона рабами, что два других его сословия — философы и воины — лишены всякой частной собственности. Кому же в таком случае могут принадлежать земледельцы или ремесленники? Более того, лишь одному этому сословию и предоставлена у Платона экономическая свобода. Члены его производят продукты потребления, они самостоятельно продают эти продукты, они входят в экономические отношения с иностранцами. Все это строжайше запрещено и философам, и воинам. Скорее можно было бы говорить не о рабском состоянии «третьего» сословия у Платона, но о каком-то своеобразном крепостничестве, и притом о крепостничестве государственном, а не личном; такого крепостного нельзя ни продать, ни купить, нельзя даже вмешиваться в его экономическую жизнь. Недаром Платон не раз ссылается на социально-политический строй Спарты с ее илотами, государственными крепостными. Платон даже допускает переход из сословия земледельцев и ремесленников в сословие философов, если для этого найдутся природные данные у представителя «третьего» сословия (Государство III 415 а — с). В сущности говоря, все сословия у Платона закабалены одним — служением вечному и абсолютному миру идей.

Однако при всем том необходимо сказать, что печать рабовладельческой формации все же весьма заметна на этой утопии Платона. «Третье» сословие экономически свободно, но политически оно закабалено. Разделение умственного и физического труда абсолютизировано и увековечено на все времена: одни только мыслят или воюют, другие только кормят. Разделение труда, препод-

носимое Платоном в виде абсолютной нормы, несомненно, заимствовано из практики рабовладельческой формации и в своей абсолютности доведено до степени египетского кастового строя. Созерцание идей, которое является профессией сословия философов, обосновано у Платона достаточно формально, а мы бы теперь сказали — достаточно бессодержательно. Ибо что созерцают платоновские философы, кроме небесного свода с его вечно правильными, механически и геометрически размеренными движениями? В этой закабаленности небесным сводом, мы бы сказали, тоже отражается бесчеловечность и непрогрессивность рабовладельческой формации. Общественные отношения, возникающие по законам геометрии или астрономии, являются отношениями чертежника к его чертежу. Если одно сословие только чертит, а другое является только чертежом, то это очень близко к тому, что обыкновенно называется рабовладением. Следовательно, независимо от своего непосредственного содержания утопия платоновского «Государства» в конечном счете отражает рабовладельческую основу. Вывод из этого следующий: плох тот историк философии, который не поймет социально-исторической подоплеки всего этого платоновского объективного идеализма и всей этой прямолинейно вытекающей из него утопии. Содержание этой «всеобщей геометрии», и человеческой и космической, слишком мучительно вырастало на почве обрисованного у нас выше классового разложения раннего греческого полиса.

5. ТРАГЕДИЯ ЖИЗНИ И МЫСЛИ

Набросанные нами выше факты из жизни Платона достаточно рисуют его личную жизненную неудачу, которую не будет преувеличением назвать трагической. Но, давая этот краткий обзор творческого и жизненного пути Платона, необходимо сказать, что помимо общественно-политической и одновременно личной для Платона трагедии погибающего полиса он переживал еще одну трагедию, в которой сам едва ли отдавал себе отчет, но которая тоже заставляла его чувствовать отчаяние и полное бессилие в итоге своего беспокойного жизненного пути. Это была трагедия всякого идеализма вообще, плохо понимающего невозможность преобразования жизни при помощи одних только идей. Платон не понимал, что материя (а значит, и социальная жизнь) опре-

деляет собой любую идеальную конструкцию. В практической деятельности это помешало ему пользоваться идеями как материальной силой и сводило его участие в политике к проповедям, увещаниям, уговорам, к призывам следовать идеалам, к красноречию. Поэтому становится понятной мучительная необходимость, с которой идеалист превращается в утописта, в мечтателя, в бессильного, хотя, может быть, и очень яркого фантазера. Это было для Платона не меньшей трагедией, чем все его сицилийские неудачи; подобного рода трагедию нужно признать явлением типическим. Платон здесь только один из самых ярких образцов.

При анализе общественно-политических взглядов Платона следует избегать упрощенного подхода. Во-первых, Платон не просто идеолог, но реставратор. Это обстоятельство сделало его мысль гораздо более отвлеченной, гораздо более рыхлой и противоречивой, гораздо более фантастичной и утопичной, чем это возможно для идеологии реальных политиков. Во-вторых, рабовладение в откровенной форме проповедуется им только в последнем его произведении, в «Законах», да и то с массой всякого рода оговорок (V 776 b — 778 a). В-третьих, насколько не важен был ему тип желаемого рабовладения, ясно из того, что он вспоминал, как мы указывали выше, в разные времена, а иной раз и одновременно по крайней мере о четырех типах рабовладения.

Как бы то ни было, ясно, что, будучи реставратором погибшей старины, Платон хотел оставаться и фактически всегда оставался по преимуществу представителем греческой классики, классического полиса периода греко-персидских войн. Во всяком случае никакой другой социально-политический строй не заслужил от Платона таких дифирамбов. Знаменитые победы при Марафоне, Саламине, Платее, всколыхнувшие волну эллинского патриотизма, не давали покоя Платону в течение всей его жизни, включая период «Законов». Необходимо отметить, что идея такой реставрации имела и положительную сторону. А именно, она всегда заставляла его избегать всякой изысканности, изощренности и психологических зигзагов последующего эллинизма, который уже носился в воздухе, когда жизнь Платона клонилась к закату. Все его суждения о жизни и философии, вся проповедуемая им мораль, его утопия, эстетика, мифология и религия всегда строились у него по строгим моделям наивных и суровых классических идеалов. Это

было реставрацией, поскольку в его времена уже никто не жил в таком стиле, и тем самым это было одно из последних проявлений все того же строгого классического идеала. Как Демосфен, действовавший исключительно в области политики, трагически погиб за полис периода классики, так и Платон в области оголенной теоретической мысли остался до конца верен строгим и суровым идеалам полиса периода греческой классики, понимать ли этот полис как прогрессивный и демократический или понимать его как консервативный и аристократический, спартанско-критского типа. Для обоих пониманий классического полиса у Платона достаточно материала. Подавляющее большинство буржуазных исследователей Платона непременно старается свести его характеристику к некоему единому принципу, к некоей одной и неподвижной идее, не учитывая всей огромной сложности материала, связанного с его именем.

Платон чрезвычайно любил жизнь. Это видно в сотнях и тысячах его выражений, художественных образов, в его философских концепциях и биографических данных. В этом смысле он чужд всякого аскетизма. Он непрестанно любуется красотой небесного свода, морями и реками, платанами и цветущими вербами, красотой сильного и здорового мужского тела, нежным обликом ранней юности. В своем самом «аскетическом» диалоге, в «Федоне», он наделил потусторонний мир всеми жизненными красками обыкновенного чувственного мира. Он вечно спорит и горячится, вечно ищет и исследует; даже и писать-то он не мог иначе как только в форме диалога, в которой так сильно и красиво сказался драматизм его мысли. Платон завещал человечеству ненасытную жажду знания, влюбленность во все разумное и рациональное, восторг перед диалектикой, философскими концепциями и просто наукой.

Известно, как аскетически строит свое идеальное государство Платон и какие ограничения накладывает он на художественное творчество. Однако мало кто обращает внимание на такие, например, слова Платона (Законы II 665 с): «Каждый человек, взрослый или ребенок, свободный или раб, мужчина или женщина — словом, все целиком государство должно беспрестанно петь самому себе очаровывающие песни, в которых будут выражены все те положения, что мы разобрали. Они должны и так и этак постоянно видоизменять и разнообразить песни, чтобы поющие испытывали наслаждение и

ненасытную какую-то страсть к песнопениям» *. И это не просто случайное высказывание Платона. Всеобщую игру, пляску, музыку и художественное наслаждение Платон обосновывает философски и приписывает все это тем же богам, о которых в других случаях он говорит чересчур серьезно. «По природе божество достойно всяческой блаженной заботы, человек же, как мы сказали выше, это нечто вроде придуманной богом игрушки. По существу, это стало наилучшим назначением человека. Итак, надо следовать этому образцу; поэтому пусть всякий мужчина и всякая женщина проводит свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя такой взгляд и противоречит тому, что теперь принято» (там же VII 803 с). Игра, пение, пляски, эстетическое наслаждение — это, по мысли Платона, реальное воплощение божественных законов, так что все государство, со всеми его мирными обычаями и со всеми его войнами, есть только бесконечное художественное самоуслаждение: «Надо жить, играя. Что же это за игра? Жертвоприношения, песнопения, пляски, цель которых — снискать себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах» (там же). Здесь даже трудно отличить, где божественный и, в частности, государственный, непреклонный и аскетический закон и где тут пляска и вечная игра.

Все указанное представляет собой одну из сторон реставрации. Поскольку у Платона реставрируется классический полис, постольку содержание этой реставрации гармонически устойчивое и статически законченное. Однако в реставрации есть и другая сторона. Ведь всякая реставрация является бо́льшим или меньшим насилием, так как реставрируется то, что уже безнадежно ушло и оказывается невозвратным прошлым. Если времена свободы ушли, то реставрация этой свободы все равно будет насилием. Это-то и произошло у Платона и, конечно, не могло не произойти.

Уже в «Государстве» Платон, исходя из самых добрых побуждений и намерений относительно идеальной жизни, построил государственную систему, которая настолько идеальна и настолько абсолютна, что в ней не мыслятся никакие сдвиги, никакое движение вперед, с ней не совместим никакой историзм. Но если здесь все

* Здесь и далее «Законы» Платона цитируются в переводе А. Н. Егунова (в кн.: *Платон.* Полное собрание творений в 15 томах. Т. XIII—XIV / Под ред. С. А. Жебелева. Пг., 1923).

принесено в жертву неподвижному и вечному царству идей и философ на этом основании еще до некоторой степени мог взывать к постоянству и неподвижности, то в «Законах» дело обстоит гораздо хуже. Здесь уже не проповедуется никакого царства идей, которому государство должно было бы служить; Платон сам заявляет, что здесь он намерен строить государство «второе после наилучшего», обещая к тому же, что после этого он намерен построить еще одно государство, «третье после наилучшего» (Законы V 739 a). Это третье государство Платон так и не успел нарисовать, но второму государству после наилучшего он посвятил огромный многолетний труд, так как «Законы» писались все последние семь лет жизни Платона и так и остались незаконченными. Основная мысль его проектов заключалась в том, чтобы по возможности облегчить людям переход к идеальному государству. Ту утопию, которой посвящен диалог «Государство», Платон считает теперь уже слишком трудной и неосуществимой. Он хочет несколько приблизить свою новую утопию к действительности. Но как он это делает?

«Законы» поражают дотошной регламентацией всех без исключения проявлений человеческой жизни, вплоть до брака и половых отношений (VI 773 e — 776 b). Вряд ли можно найти в истории человеческой мысли более казарменную утопию. Здесь целиком отсутствует теория идей, которая раньше одухотворяла его учение об обществе, а социально-политические оценки далеко не так принципиальны, как прежние.

Хорошо зная из своего жизненного опыта, что́ такое тиран, он нарисовал нам в VIII книге «Государства» (565 a — 569 b) отвратительнейший образ тирана, настолько бесчеловечный и безобразный, что, казалось бы, создатель этого образа уже нигде в своих творениях не должен был бы допустить возможности тиранической формы правления. Но вот в «Законах» опять появляется этот зловещий образ, однако на этот раз Платон стремится его одухотворить (IV 709 e — 710 a). Раньше Платон остро критиковал спартанскую и критскую формы правления под именем проклинаемой им тимократии (Государство VIII 544 c, 547 b — 550 b). Теперь опять делаются ссылки на Спарту и Крит (Законы III 683 a) и даже на Египет, но лишь с тем, чтобы похвалить консерватизм тамошних государственных форм и их тысячелетнюю неподвижность. В «Законах» на первый план

выступают не идеи, а некая внешняя сила, которая сдерживает государство от распадения. Авторитет принадлежит каким-то людям, в распоряжении которых находятся огромные карательные возможности вплоть до смертной казни. Изображается некий полумифический законодатель, который вместе с тираном осуществляет все законодательные и исполнительные функции при полном невнимании к потребностям личности и даже общества (IV 711 с).

Религия и мораль должны теперь играть роль не потому, что существуют боги, но потому, что это предписывает закон. Если есть возможность убеждать, законодатель может убеждать людей в существовании богов. Но убеждение — это только паллиатив. Необходимо, если кто-либо выкажет себя непослушным законам, «одного присудить к смертной казни, другого — к побоям и тюрьме, третьего — к лишению гражданских прав, прочих же наказать отобранием имущества в казну и изгнанием» (X 890 с). Война, которая раньше исключалась Платоном как величайшее зло, теперь выдвигается у него на первый план и неотделима от функционирования законов. Ничего не говорится о внутреннем преобразовании человеческого сознания, разве только о художественном творчестве, да и это последнее кропотливейшим образом регламентируется законом и должно оставаться неподвижным на все времена. Образец здесь — Египет, конечно, мнимый, поскольку в настоящем Египте была своя настоящая, живая история. Платон так представляет себе египетскую регламентацию художественного творчества: «Искони, по-видимому, было египтянами признано то положение, о котором мы сейчас говорим, а именно в государствах у молодых людей должно было войти в привычку занятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что́ именно является таковым, египтяне выставляли образцы напоказ в святилищах, и всякие нововведения вопреки образцам, измышление чего-либо иного, неотечественного не допускалось, да и теперь не позволяется ни живописцам, ни кому бы то ни было, занятому изобразительными искусствами. То же и во всем, что касается мусического искусства. И верно, если ты внимательно посмотришь, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, созданные там десять тысяч лет назад,— «десять тысяч» не для красного словца, а в действительности — ничуть не прекраснее и не безобразнее

нынешних творений, потому что и те и другие выполнены при помощи одного и того же искусства» (Законы II 656 е). И это пишет тот самый автор, который в «Пире» создал теорию Эроса как вечного потока любви, постоянно устремленного к новому и порождающего все большую и большую красоту! В «Пире» — вечное творчество, в «Законах» — вечное повиновение законам, требующим от поэтов и художников всегда только одних и тех же форм, одних и тех же настроений (ср. восхваление «египетских нравов» в «Законах» II 657 а).

В этом диалоге Платон, несомненно, построил жесточайшее полицейское государство с насильственным земельным уравнением, со всеобщим шпионажем (V 744 е — 745 а) и с узаконенным рабовладением. В «Государстве» почти не упоминаются рабы; земледельцы же и ремесленники там экономически свободны. Зато в «Законах» у Платона рабство пронизывает все. Правда, идеалом раба признается спартанский илот, однако илот — это государственный крепостной, чье социальное положение по существу мало чем отличалось от положения раба. Кроме того, Платон и в «Законах» все еще продолжает уговаривать господ и рабов жить согласно между собой и не нарушать общих моральных правил. Но при всех оговорках самый факт рабства признается в «Законах» открыто, и без рабства Платон вообще не мыслит здесь своего идеального государства (V 776 b — 778 а). О небывало жестоких наказаниях как свободных, так в особенности и рабов трактует вся IX книга «Законов».

Спрашивается: могли ли такие казарменные представления не повлиять и на теоретическую мысль Платона? Конечно, не могли. Ведь реставратор принужден с помощью физической силы бороться с обществом, которое представляется ему сплошной стихией зла, причем зла отнюдь не случайного. Платон вдруг начинает проповедовать, что война всех против всех относится к самой природе общества, для которой характерны обнаженный и озлобленный инстинкт жизни и коренные противоречия как в отношениях одного человека к другому, так и в его отношении к самому себе. «То, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами» (Законы I 626 а). Та же вечная война существует и между отдельными поселками, между отдельными домами в поселке и между отдельными

людьми в доме. «Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни, и каждый [находится в войне] с самим собой» (там же I 626 c). Вместо идеальных основ жизни здесь проповедуется звериная борьба всех против всех. Это свидетельствует о том, что Платон прекрасно понимал ограниченность своего реставраторского мировоззрения и потому противопоставлял свою полицейскую казарму тому порядку вещей, который он сам объявил существующим от природы.

Невозможно себе представить, чтобы такой умный человек, как Платон, не понимал трагедии своей жизни и мысли, когда он начинал хлестать историю резиновой дубинкой в надежде вернуть ее на путь истинный. Чего стоит, например, его новое учение в «Законах» о двух мировых душах, доброй и злой? (X 897 c). Ведь Платон здесь ни больше ни меньше как отказывается от самой основы своего же собственного учения, впадая в какой-то совершенно несвойственный ему восточный дуализм. Кроме того, теперь, по Платону, не только бог управляет миром: «Бог управляет всем, а вместе с богом случайность и благовремение правят всеми человеческими делами. Впрочем, во избежание резкости надо уступить и сказать, что за ними следует и нечто третье, именно искусство» (IV 709 d). Человек здесь стоит на последнем месте. Все это неизбежное следствие общей концепции «Законов»: невозможно думать, что война всех против всех, как ее понимает Платон, есть создание только одного бога. Случайность, судьба, неразумие и полное безумие должны играть в этой концепции не меньшую роль, чем то, что Платон называет богом.

Это смешение прекрасного и трагического Платон еще лучше выразил в том месте своих «Законов», где в ответ на предложение иностранных актеров поставить трагедию он считает нужным сказать, что его государство и без того есть трагедия: «Достойнейшие из чужестранцев, мы сказали бы, что мы и сами — творцы трагедии прекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собою воспроизведение наипрекраснейшей и наилучшей жизни; мы утверждаем, что это и есть действительно наиболее истинная трагедия. Итак, вы — творцы, мы — тоже творцы. Предмет творчества у нас один и тот же» (VII 817 a).

Но чтобы еще яснее показать, что Платон сам сознавал обреченность всей своей философско-теоретической

и общественно-политической реставрации, кажется, лучше всего привести его рассуждение о людях-куклах. Оказывается, «люди в большей своей части куклы и лишь чуть-чуть причастны истине» (VII 804 b). Но как же быть в таком случае с богами? А очень просто: мы как раз те самые куклы, которые созданы богами неизвестно для чего. Дернешь за одну нитку, получится одно, дернешь за другую — другое. Конечно, Платон и здесь, как утопающий, хватается за соломинку: самая-де важная нитка — это нитка закона или нитка добродетели. Но ведь на этом далеко не уедешь. Кто, когда, как и за какую нитку дернет данную куклу-человека — совершенно никому не известно. «Мы знаем, что вышеупомянутые наши состояния, точно какие-то находящиеся внутри нас шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны между собою, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока» (I 644 e — 645 a). У Платона здесь получается нечто прямо-таки удивительное: свое государство и свою мораль он хочет построить на этой кукольной трагедии, словно большой дом, который бы он захотел построить на трясине. «Этот миф о том, что мы куклы,— пишет он,— способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения «быть сильнее или слабее самого себя»» (I 645 b). Такова логика реставрации — нигилизм и абсолютизм одновременно.

Есть еще одно обстоятельство, с виду внешнее, которое глубочайшим образом рисует новую тенденцию Платона в «Законах». Именно «Законы» — это единственное произведение Платона, не содержащее в себе образа Сократа. Разговаривают здесь какие-то афинянин, спартанец и критянин, а о Сократе нет даже упоминания. И разговор-то происходит где-то на Крите, между тремя безвестными старцами во время их прогулки от Кносса до святилища Идейского Зевса. Да и спор здесь совсем не спор, а какое-то взаимное дряблое поддакивание собеседников друг другу. Но самое главное — о чем они говорят. Все их утверждения прямо противоположны тому, чему учил Сократ. Сократ вечно все подвергал критике и часто двумя-тремя вопросами ниспровергал общепризнанные авторитеты, если они того заслуживали. В «Законах» же всякая критика запрещена, выдвигается требование беспрекословного подчинения законам и казни для всех неверующих. Если бы в таком государстве, ка-

кое изображено в «Законах», появился вечно вопрошающий и критикующий Сократ, то, несомненно, эти трое старцев присудили бы его уже не просто к цикуте, а к какой-нибудь сверхужасной казни для устрашения всех потрясателей общественных основ, представляющихся им идеальными.

Миф о людях-куклах и характерное отсутствие Сократа в «Законах» — это у Платона, конечно, не только акт разочарования, но и несомненный акт отчаяния. И только его всегдашняя привычка находить во всем рациональный смысл заставила его противоестественно связать миф о куклах с богами. На самом же деле это обстоятельство, как и отсутствие Сократа в «Законах», было у Платона только результатом потери его веры в смысл жизни вообще. И если в «Законах» разум все еще формально ставится выше законодательства (IX 875 с — d), то по своему содержанию этот разум может вызвать с нашей стороны только недоумение: хорош же он, если в своем идеальном осуществлении он превращается во всеобщую тюрьму и организованный конный завод.

Трагический конец платоновской философии подчеркивается еще тем, что и сам Платон, и его позднейшие почитатели сравнивали его с Аполлоном, богом света, порядка, гармонии, уравновешенности как в моральном и художественном, так и в государственном и даже космическом плане. Согласно позднейшим легендам, Платон перед смертью видел себя превращенным в лебедя, эту знаменитую птицу Аполлона. Сократ, как мы помним, перед приходом к нему Платона тоже видел во сне лебедя. Кто-то, чуть ли не племянник Платона Спевсипп, объявил его даже сыном Аполлона и братом бога врачевания Асклепия; таким образом подчеркивалось, что Платон был врачевателем душ. Казалось бы, если помнить его «Законы», это смешно, но на самом деле это не смешно, а трагично!

Платон всю жизнь проповедовал всеобщую гармонию, т. е. был натурой, так сказать, аполлоновского типа. Но гармония может быть разная. Одна — живая, трепещущая, она активно борется с беспорядком, с уродством, с разнузданными аффектами. Это гармония «Пира» и «Федра». Другая гармония — застойная, малосильная, она основана на принуждении, насилии, не воплощает в себе живых противоречий жизни и требует резиновой дубинки. Платон, тонко чувствующая натура, не мог не понимать своего принципиального отказа от классиче-

ской гармонии в жертву гармонии казармы. И так как тут содержалось противоречие всей его жизни и философии, то это превратилось для него в своего рода философское самоубийство. Если Демосфен, убедившись в окончательном крахе классического полиса, который он всеми силами старался защитить, прибег к физическому самоубийству, то Платон прибег к философскому самоубийству путем написания своих «Законов». Вся жизнь, личность и творчество Платона — это напряженная, неминуемая и неодолимая трагедия. Не такова ли и вообще всякая реставрация невозвратного прошлого?

Платон — это одна из самых сложных и мучительно противоречивых проблем в истории философии, одно из наиболее трудно анализируемых историко-философских самопротиворечий.

6. СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

Под именем Платона дошло до нас от древности следующее: речь «Апология Сократа»; 23 подлинных диалога; 11 в разной степени сомнительных диалогов; 8 неподлинных произведений, которые не входили в список произведений Платона даже в древности; 13 писем, многие из которых безусловно подлинные, и «Определения», единогласно всегда принимавшиеся за неподлинные. Для истории философии и для филологии были вечной проблемой как подлинность 35 основных произведений Платона, так и их хронологическая последовательность.

Методов решения этих обеих проблем имеется много. Прежде всего уже содержание платоновских диалогов, их язык и стиль заставляют историка философии расценивать одни диалоги как зрелые и полноценные, другие же только как наброски, лишенные законченной мысли и стиля. Далее, имеют огромное значение ссылки в одном диалоге на другой, ссылки Платона на современную ему и вообще греческую литературу, а также ссылки на него других авторов, среди которых первую роль играет Аристотель. Не последнее место занимают и мнения древних. В Новое и Новейшее время в зависимости от периода развития филологической науки, а также от оригинальности отдельных филологов, критиковавших текст, подлинность того или иного диалога очень часто опровергалась и вновь доказывалась, а хронологическая их последовательность в разных изданиях также пред-

ставляла собой пестрейшую картину. Не входя в изложение и анализ этих бесконечных теорий, дадим список и распределение сочинений Платона в том виде, как это представляется нам наиболее достоверным.

I. Ранний период. Этот период начался даже, может быть, раньше смерти Сократа, но закончился он, вероятно, первой сицилийской поездкой Платона, то есть он охватывает приблизительно 90-е годы IV в. до н. э. Сюда относятся: «Апология Сократа», «Критон», «Евтифрон», «Лахет», «Лисид», «Хармид», «Протагор», I книга «Государства». Все эти произведения Платона отличаются чисто сократовским методом анализа отдельных понятий с попытками найти их родовую сущность и с упором по преимуществу на моральную проблематику.

II. Переходный период. Сюда относятся произведения 80-х годов: «Горгий», «Менон», «Евтидем», «Кратил», «Гиппий меньший», «Ион», «Гиппий больший», «Менексен» (последние три диалога уязвимы в разных отношениях в смысле своей подлинности). В этот переходный период уже намечается отдаленная концепция субстанциально понимаемых идей, с точки зрения которых критикуется релятивизм софистов и их беспринципное риторическое пустословие («Горгий», «Евтидем»). Делается заметным также сознательное отношение к досократовской философии (критика иррационализма неумеренных последователей Гераклита в «Кратиле») вместе с использованием орфико-пифагорейских учений о предсуществовании и бессмертии душ («Горгий», «Менон»). Кроме сократовского рационального анализа понятий пробиваются также мотивы поэтические, мифологические и даже мистические наряду с тенденциозной защитой аристократического образа мысли, чего тоже не было у Сократа.

III. Зрелый период занимает 70—60-е годы до н. э. Не входя в трудные хронологические проблемы, отметим только, что диалоги зрелого периода литературной деятельности Платона по содержанию и стилю можно разделить на две группы. К первой группе относятся «Федон», «Пир», «Федр» и II—X книги «Государства». Центральным является здесь знаменитое платоновское учение об идеях как о самостоятельно существующей субстанциальной действительности, определяющей собой и всю материальную действительность. В «Федоне» это учение почти переходит в метафизический дуализм и

полное отрицание человеческого тела, принесение его в жертву душевной и духовной жизни; правда, подлинного метафизического дуализма нет даже и здесь. В остальных диалогах этой группы мотив дуализма звучит гораздо слабее, а в «Государстве» и вообще стирается, заменяясь учением о гармонии тела и души, о гармонии душевных способностей между собой, гармонии души и общественно-политической жизни и, наконец, гармонии общественно-политических сословий. Завершается эта картина учением о круговороте душ и о загробных наградах и наказаниях. Художественная изысканность речи Платона в данный период кульминирует, поскольку кроме неизменного диалогического способа изложения мы здесь находим целые ораторские речи, богатую мифологию — элементы, носящие более случайный характер в отношении к систематическому развитию диалога, — и тонко разработанную поэтику речи.

Ко второй группе зрелого периода литературного творчества Платона относятся «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей» и «Критий». От предыдущей группы диалогов они отличаются тем, что носят преимущественно конструктивно-логический характер. Идеальный мир здесь нигде не отрицается, а скорее предполагается. Содержание диалогов касается либо критики голого эмпиризма («Теэтет»), либо диалектики категорий («Парменид», «Софист»), либо диалектики космоса («Тимей»). И вообще Платон оказывается здесь занят материальным миром гораздо больше, чем идеальным. Платон много спорит здесь с различными философами, часто не называя их по именам. Мифолого-поэтические места здесь редки. В этот период значительно деградирует художественная сторона диалога.

IV. Последний, или поздний, период. Сюда относятся «Законы» (писавшиеся уже в 50-х годах) и «Послезаконие» (вероятно, написанное кем-либо из учеников Платона). Огромные «Законы» очень пестры по своему содержанию и стилю, ставят своей целью, как мы уже отмечали, изобразить не абсолютно идеальное, но сниженное и доступное реальным человеческим силам государство, содержат много разного рода противоречий в концепциях и в терминологии, что не одного исследователя заставляло находить и в теориях, и в стиле «Законов» черты старческого упадка философии Платона. Наряду с этим в «Законах» встречается и мно-

го таких рассуждений, для которых все еще характерна обычная платоновская глубина и острота мысли.

V. Диалоги весьма сомнительного происхождения и времени: «Алкивиад I», «Гиппарх», «Клитофонт», «Ми́нос», «Алкивиад II», «Соперники», «Феаг». Наконец, произведения настолько неподлинные, что они не вошли даже в список произведений Платона у виднейшего античного исследователя его творчества ритора Фрасилла (I в.): «Демодок», «Сисиф», «Алкиона», «Эриксий», «Аксиох», «О справедливости», «О добродетели», «Определения».

7. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И СТИЛЬ В САМОМ СЖАТОМ ОЧЕРКЕ

В настоящем общем очерке жизненного и творческого пути Платона нет возможности дать подробную характеристику философии Платона в ее систематическом развитии. Точно так же здесь нет возможности дать подробный анализ платоновского стиля, если понимать под стилем как принципы построения философской системы, так и принципы ее изложения. Поэтому, отсылая читателя к анализу отдельных диалогов Платона, дающемуся нами ниже, мы ограничимся здесь формулировкой лишь самых общих тезисов, характеризующих платоновскую философию, которые должны дополнить и углубить набросанную нами выше картину творческого пути философа.

1. *Идеализм.* В борьбе идеализма с материализмом Платон занял самую резкую, откровенную и безоговорочную позицию идеализма. С небывалой до того времени решительностью Платон учил, что не идеи суть отражения материи, а, наоборот, материя есть отражение идей и ими порождается. Итак, философия Платона — это *абсолютный идеализм,* и сам Платон является его основателем в Европе.

2. *Объективный идеализм.* Однако, для того чтобы идея оказалась сильнее и реальнее самой материи, необходимо было понимать идеи не только субъективно-человечески, но и как объективно существующую вне и независимо от человека идеальную действительность. Гносеологические корни такого понимания вскрыл Ленин, писавший по поводу самостоятельно существующих идей Платона: «Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо.* Это

кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и „нумен", непознаваемая „вещь в себе"; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, λόγος, бог. Раздвоение познания человека и *возможность* идеализма (= религии) *даны* уже в **первой, элементарной** абстракции „дом" вообще и отдельные домы» *. Всякая вещь, чтобы быть чем-то, должна чем-нибудь отличаться от всего другого. Сумма всех отличий данной вещи от всех прочих вещей есть ее идея, или ее смысл. Возьмем идеи всех существующих вещей — в прошлом, настоящем и будущем. Все эти взятые вместе бесконечные по своему числу идеи образуют собой особый мир идей, где каждая идея есть абсолютизированный смысл каждой и вообще всех вещей. Отражением этого мира идей, его воспроизведением и осуществлением как раз и является, по Платону, весь чувственный космос с заключенными в нем природой и обществом. Следовательно, философия Платона есть не только идеализм, но и *объективный идеализм.*

3. *Конструктивно-логическая сторона объективного идеализма.* Поскольку наиболее глубокая, положительная и, можно сказать, всемирно-историческая роль платонизма в конструктивно-логическом отношении всегда оставалась наименее изученной, постольку в настоящее время при анализе платонизма следует особо остановиться на его *конструктивно-логических моментах.*

Платоновские идеи — это не только субстанциализированные родовые понятия, метафизически противостоящие чувственной действительности. Анализ бесчисленных текстов Платона показывает, что свою идею вещи Платон понимал прежде всего как принцип вещи, как метод ее конструирования и познавания, как смысловую модель ее бесконечных чувственных проявлений, как смысловую ее предпосылку («гипотезу»), наконец, как такое общее, которое представляет собой закон для всего соответствующего единичного. При этом материя является функцией идеи. В таком смысле идея оказывается пределом бесконечно малых чувственных становлений, своего рода их интегралом.

* *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 329—330.

Это приводило у Платона к тому, что идеальные сущности уже не оказывались в некоторых случаях неподвижными, как это видно в диалогах «Парменид» и «Софист». Им было свойственно свое собственное, чисто категориальное становление. Об этом у Платона блестящие страницы. Идеи и сущности у него оказываются в этом смысле вовсе не такими уж статичными, иначе они не могли бы обусловить собой вечно подвижный чувственный мир. Гарантией того, что Платон со своими идеями-моделями никак не мог впасть в чистый логицизм, был античный характер его мировоззрения. Ведь именно на античной почве вырастал объективный идеализм Платона с его указанными сейчас конструктивно-логическими принципами.

4. *Античный объективный идеализм.* Платон никогда не переставал быть греком, т. е. человеком античной культуры. Античная же культура, возникшая на основе общинно-родовой и рабовладельческой формаций, ценила в человеке в первую очередь его здоровое, трудоспособное, идеально организованное тело, так что и все проблемы духа решались здесь согласно этой основной мировоззренческой модели. Это приводило к тому, что Платон, формально противопоставивший свой идеальный мир чувственному, фактически не мог остаться при таком дуализме раз и навсегда. Материя оказалась у него в конечном счете прекрасным, идеально организованным чувственным космосом, а идеальный мир оказался наполненным вещами, людьми, природными и общественными явлениями, но только данными в виде предельно точно сформированных первообразов, вечно неподвижных, но и вечно изливающихся в материальную действительность. Идеальный мир у Платона населен как бы теми же неподвижными скульптурными изваяниями, теми же статуями, какие в изобилии творило земное греческое искусство периода классики. Мир этот у Платона находится очень далеко от Земли и очень высоко в небе, но отнюдь не бесконечно далеко и высоко: расстояние это вполне конечное, и не один греческий герой попадает у Платона в эти идеальные небеса в своем живом и телесном виде. В этом отношении объективный идеализм Платона отличен от объективного идеализма Гегеля, у которого все бытие есть лишь одноплановая система категории Мирового Духа. Платоновский идеализм формально и структурно признает безусловный онтологический примат идеи над

материей. Но если брать его не структурно, не конструктивно-логически, а по его содержанию, то в центре его оказывается учение о чувственном космосе; все доминирующие над космосом идеи Платон привлекает только для обоснования этого космоса как максимально идеального воплощения в материи царства идей. Итак, философия Платона — это не только объективный идеализм, но еще и *античный объективный идеализм.*

5. *Космологическая разработка античного объективного идеализма.* Углубляясь еще дальше в идеалистическую философию Платона, мы находим и другие, на первый взгляд удивительные черты, отличающие ее от идеализма Гегеля. У Платона не идеи образуют собой наивысшую действительность, но Единое, которое есть не что иное, как тождество всего идеального и материального, как тот первопринцип, из которого только путем его разделения возникает идеальное и материальное. Это не значит, что Платон здесь перестает быть объективным идеалистом, наоборот, это значит, что мы имеем дело с абсолютным идеализмом. С другой стороны, Платон ввел ограничения для своего идеального мира не только сверху, в виде Единого, но и снизу, в виде Мировой Души. Если идеальный мир вечно неподвижен, а материальный вечно движется, то такое противопоставление возможно для Платона лишь потому, что существует начало одновременно и неподвижное и в то же время вечно движущее. Это и есть Душа Космоса и Душа всего, что в него входит; она и есть то идеальное, которое одновременно дает способность двигаться и жить всему живому и неживому. Здесь очень важно отличать Платона и от Аристотеля, и от Гегеля. Аристотель не признает такого Единого, которое стояло бы даже над идеальным, он признает лишь единораздельность внутри самого идеального или самого материального. Что же касается идей, которые были бы не только чем-то неподвижным, но и движущей силой вещей, то такого рода идеи-формы он помещал внутри самих вещей, создавая тем самым концепцию не абсолютного, но умеренного платонизма. В системе Гегеля тоже совершенно отсутствует это платоновское Единое, поскольку вся действительность состоит у него только из движения логических категорий; чуждо ему также учение о Мировой Душе как вечно трепещущей жизни с ее вечной сменой рождений и смертей. Если же

прибавить к этому, что самым прекрасным, самым возвышенным и благородным порождением идеального мира с его Единым и с его Душой является у Платона чувственный Космос и гармоническое движение небесных светил, то станет ясным, что эти концепции Единого и Мировой Души, идеально осуществляющие себя в материальном, чувственном космосе, продиктованы Платону все той же античной природой его объективного идеализма и что они резко отличают Платона от подавляющего большинства идеалистов Нового времени. Такова *космологическая специфика античного объективного идеализма* Платона.

6. *Диалектика мифологии.* Платон не знает ни бесконечного пространства новоевропейской науки (вместо этого здесь огромный, но все же конечный и чувственно обозримый космос), ни абстрактного дуализма или пренебрежения к человеческому телу вообще, обусловленного духовно-личностными идеалами средневековья либо субъективистским самоуглублением периода господства буржуазии.

В диалоге «Пир» (211 b), рассуждая о вечности идеи красоты и ее воплощении в телах, Платон мыслит вечное возникновение и уничтожение тела при наличии его вечной идеи. В «Федре» (246 d) душа и тело богов «соединены между собой на вечные времена», а у людей душа постоянно перевоплощается в разные тела и никогда не остается бестелесной (248а — 249d); в «Горгии» (524d — 525b, 526c — d) судьи в преисподней выносят приговор душе на основании внешнего вида ее тела. Следовательно, освобождение души от тела, которое проповедуется в «Федоне», есть только освобождение от земного тела, больного, порочного и каждое мгновение подверженного опасности погибнуть; смерть этого тела означает не смерть тела вообще, а только переход души в новое тело. В учении о круговороте душ и соответствующих тел Платон выступает как типичный античный философ. Наконец, в одном из позднейших диалогов (Парменид 130а — 135с) сам же Платон дает сокрушительную критику изолированного представления об идеях вне вещей, и критика эта неопровержима.

В результате всего этого не будет ошибкой сказать, что идеи Платона, осуществляющие собой в бесконечно разнообразных формах Единое и насыщенные душевно-жизненной подвижностью, представляют собой

не что иное, как традиционных греческих богов, учение о которых разработано при помощи диалектического метода; да и всю философию Платона в целом можно в известном смысле назвать *диалектикой мифологии,* правда пока еще в ее начальном виде, очень далеком от систематической разработки в неоплатонизме. В этом отношении новоевропейский объективный идеализм редко заходил так далеко; и если он все же далеко зашел в этом смысле у Шеллинга и Фехнера, то характерный для них христианский спиритуализм навсегда отделил их от античного языческого космологизма Платона.

7. *Роль платонизма в истории.* Прежде всего следует сказать, что философия Платона, как и всякий объективный идеализм, имеющий дело не столько с вещами, сколько с их идеями, часто использовалась реакционными кругами и очень легко и с большим успехом выдвигалась против науки, прогресса и человеческого освобождения. Философия Платона довольно часто выступала в истории как философия реставрации. Эта тенденция, как мы доказали выше, была характерна уже для самого Платона.

Он всегда был опорой для всех недовольных, но бессильных исправить свое положение. Им оставалось устремляться в идеальный мир, а в истории философии еще не было такого философа, который бы в той же мере, как Платон, удовлетворял этим идеальным стремлениям и в той же мере глубоко бы их обосновывал.

Однако поскольку Платон по существу все же античный философ, а в античное время придавалось решающее значение телесным и вообще земным сторонам человеческой жизни, то философия Платона часто успешно боролась с монотеизмом, способствуя возникновению ряда пантеистических концепций, которые было легко оформлять методами диалектики и благодаря которым создавалась возможность перехода к материализму. Поэтому в эпоху Возрождения передовая философия боролась со схоластикой и феодализированным Аристотелем часто именно с позиций пантеистически интерпретируемого платонизма. А так как Платон и его многочисленные ученики и последователи давали глубоко обоснованное учение о тождестве идеального и материального, то в Новое время, после отхода от средневековых идеалов, это способствовало слиянию естественнонаучного наблюдения и эксперимента, с

одной стороны, и идеально-математических построений — с другой. Иначе говоря, некоторые идеи Платона, развитые впоследствии неоплатонизмом, в Новое время прокладывали путь математическому естествознанию, и прежде всего дифференциально-интегральному исчислению вместе с основанной на них механикой Ньютона и Лейбница.

8. *Художественный стиль.* Платон принадлежит к числу мыслителей, которых невозможно изучать без четкого понимания стиля их произведений. Стиль произведений Платона — это не просто их внешняя форма, которая могла бы быть и могла бы не быть. Весь этот софистическо-сократическо-платонический метод исследования истины при помощи вечной постановки вопросов и гипотез, при помощи нескончаемого и беспокойного драматизма мысли, при помощи красот и взлетов воображения, несмотря на безысходный трагизм основной мыслительной ситуации,— все это нашло для себя у Платона гениальное выражение в его стиле и языке, так что тот, кто не разбирается в языке и стиле Платона, едва ли разберется в существе его философии. Укажем на некоторые наиболее яркие черты этой обширной и еще недостаточно изученной области платоноведения.

Художественный стиль, в который Платон облекал свою философию, и в самой античности, и в последующие века всегда имел не меньшее значение, чем его философия. С этой точки зрения Платон — гениальный выразитель той зрелой античной классики, которая на все времена и в представлении всех знатоков и любителей Платона выступала как связанная с аттическим гением, впервые в Европе соединившим необычайное глубокомыслие с драматизмом и строгий художественный стиль с бесконечным разнообразием эстетических оттенков.

Особенно прославился Платон своим *диалогом,* в форме которого написаны все его произведения, кроме «Апологии Сократа». Диалогическая форма, естественно, вытекала у Платона — представителя античной классики — как из необычайной живости и подвижности аттического мышления, так и из потребностей чисто литературного развития, шедшего от эпоса, лирики и драмы к лирико-эпической и драматической прозе. Античная философия, как и все античное литературное творчество, немыслима без вечной постановки все но-

вых и новых вопросов, без напряженных исканий ответа на них, без страсти к спорам, к самым извилистым мыслительным приемам, без восторга перед словесными приемами, речами и цветистой риторикой.

За полувековой период писательской деятельности Платона характер диалога у него много раз менялся то в ту, то в другую сторону. Более драматичен диалог в его ранних произведениях («Хармид», «Евтифрон», «Евтидем» и особенно «Протагор»), более уравновешен и спокоен в произведениях последнего периода («Тимей», «Критий», «Законы»). Самые прославленные произведения периода зрелой и систематической философии («Теэтет», «Софист», «Парменид») часто снижают диалогическую форму до степени вполне пассивного согласия «спорящих сторон» с Сократом, который во всех произведениях Платона ведет основную линию спора, или до столь же пассивного задавания вопросов в случаях недоумения. Здесь диалог не столько художественная форма произведений Платона, сколько скорее выражение драматического беспокойства его мысли.

И все же необходимо сказать, что платоновский диалог как форма драматизма мысли очень часто приводил у Платона к неожиданным результатам ввиду чрезвычайно извилистого, противоречивого и прихотливого своего развития. Часто это доходит до того, что теперь мы иной раз даже затрудняемся точно формулировать структуру платоновских диалогов. В них такая масса повторений, уточнений, возвращений к предыдущим тезисам, уклонений в сторону, что сплошь и рядом такие диалоги не столько создают строго логическую концепцию, сколько вызывают у нас впечатление чего-то музыкального. Именно благодаря диалогу, т. е. благодаря слишком подвижному и горячему драматизму мысли, платоновская философия в конце концов отказывается от какой бы то ни было системы. Весьма трудно найти эту систему у Платона. В платоновском тексте все кипит и бурлит, одна тенденция перебивает другую, еще не кончается одно, а уже начинается другое; и этим бесконечным зигзагам, взрывам, извержениям и каскадам мыслей нет у Платона конца. Диалогизм и драматизм мысли доходят у философа буквально до какого-то неистовства. Этим же объясняется и то, что диалог Платона всегда перемежается какими-нибудь другими поэтическими

жанрами, систематизировать и достаточно охарактеризовать которые до сих пор не удается.

Диалог Платона пронизан *речами,* без которых тоже немыслима античная литература и художественную страсть к которым в самой изысканной форме проявил уже Гомер. Речи и многочисленны, и по стилю своему полны разного рода эстетических модификаций: то они просты, естественны, человечески убедительны (такова, например, «Апология Сократа»); то они поражают нагромождением изысканных, острых, шаловливо-противоречивых, динамических ощущений (такова речь Агафона в «Пире»); то они порождены небывалым антиномизмом жизни и неожиданными моральными выводами из достаточно бурлескных и гротескных ситуаций (такова речь Алкивиада в том же диалоге). В этом изощренном драматизме ораторских приемов Платон, несомненно, превосходит сильнейших ораторов древности, не исключая софистов, а также Исократа, Эсхина и Демосфена.

К числу любимых жанров Платона, которые занимают большое место в его диалоге, относится также *миф,* или *мифологический рассказ.* Платон был далек от буквального и непосредственного использования народной мифологии. Она всегда имела для него символический смысл и использовалась преимущественно только для выражения его философских концепций. Таковы, например, его мифы о периодах и возрастах космоса (Политик 269c — 274e), о движении богов и душ по космической периферии и о падении некоторых из них (Федр 246b — 249d), о космическом круговороте душ (Государство X 614b — 621b), о темной пещере, которую люди созерцают вместо подлинного солнечного света (там же VI 514a — 517b). Самый яркий синтез философии и мифологии дан у него, пожалуй, в образе Эроса (Пир 203b — 204d).

Бытовая драматическая сцена как жанр тоже занимает в творчестве Платона отнюдь не последнее место и тоже достаточно у него разнообразна. Софисты, с которыми обычно спорит Сократ в ранних диалогах Платона, отнюдь не схематичны и не аллегоричны. Они изображаются то в виде восточных аристократов (Протагор, Гиппий), то в виде смешных самохвалов (Ион), то бесцеремонных нахалов и сбитых с толку дураков (в диалогах «Протагор», «Эвтидем» и др.). Колкие насмешки, саркастически-иронические выраже-

ния, пародийные ситуации — зачастую в реальнейшей бытовой обстановке — все это и многое другое характеризует платоновские произведения как самую настоящую бытовую художественную прозу. Особенно колоритны отдельные типы, характерные для тогдашней общественной жизни, будь то юный, красивый, преданный наукам и искусствам, нежный и робкий Федр, будь то нервозный и бесшабашный дурак Фразимах (Государство I 336a — 344c), будь то цветущий Зенон Элейский или величавый старец и мудрейший философ Парменид (Парменид 126a — 127d). Все эти человеческие типы, их взаимоотношения и окружающая обстановка нигде не даны у Платона в виде скучной и повествовательно-протокольной прозы. На каждом шагу здесь веселый комизм и глубокий юмор, злая сатира или уничтожающая пародия, восхваление или сарказм, блеск остроумия и афористической формулы, убийственная ирония или возвышенный трагизм: такова, например, возвышенная обстановка в конце диалога «Федон» (116a — 118a) при изображении трагической смерти Сократа.

Однако все указанные жанры и стили платоновской прозы покрываются одним и самым главным, который хотя и не дан в непосредственной форме, но ясно просвечивает решительно на любой странице в произведениях Платона,— это *отвлеченно-философское рассуждение*, когда философ с диалектическим глубокомыслием анализирует, синтезирует, распределяет, разъединяет или соединяет в одно архитектурное целое весьма утонченные логические категории. Это проступает у Платона решительно всюду; но, кажется, «Софист» и «Парменид» превосходят в этом отношении не только все платоновское, но и все, что вообще существует в этом роде в античной философии. Тут тоже был у Платона свой неистовый драматизм.

Наконец, для жанров и стиля Платона характерно и кое-что с виду для него второстепенное и отчасти забракованное современными филологами. Как мы говорили в своем месте, имеются, например, сведения, что Платон в молодости писал трагедии и комедии, но сжег их после встречи с Сократом. Близость платоновского стиля к трагедиям и комедиям периода классики получает, таким образом, свое историко-литературное обоснование.

Художественный стиль произведений Платона был

стилем зрелой греческой классики, в котором достигли наивысшего для классики развития и синтеза лирико-эпические, драматические и ораторские элементы. Это был самый канун эллинизма. Но всего за несколько десятилетий до наступления эллинистического субъективизма Платон, несмотря на всю сложность своей художественной методологии, постоянно сохранял веру в объективные основы человеческой жизни, будь то идеальной, космической или общественно-политической, чем и оградил себя от эллинистического упадка, уже витавшего, как мы знаем, в духовной атмосфере его времени. Психологизм, эстетизм, беспредметная фантастика и прочие формы эллинистического субъективизма навсегда остались чуждыми художественному стилю Платона. В этой области он был таким же строгим классиком, каким всегда оставался в своей философии.

8. ТАЙНА ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЙ ЗНАЧИМОСТИ

Этот вопрос — о тысячелетней значимости Платона — возникает у каждого, кто соприкоснулся с его мировоззрением и с художественным стилем его произведений. В самом деле, что за причина этого сильнейшего влияния философа и почему проблема Платона все еще волнует умы вот уже третье тысячелетие?

Платон — первый в Европе последовательный и непоколебимый представитель объективного идеализма, основатель этой философии. Как таковой он оказал и все еще продолжает оказывать огромное влияние в истории философии. «Могла ли,— пишет Ленин,— устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии?» * Но *сильной* стороной философии Платона, его позитивным вкладом в историю философии менее всего является его объективный идеализм как мировоззрение.

Объективный идеализм Платона не только сохраняет в себе всю основную структуру соответствующего образа мышления; как мы видели выше, он, кроме того, еще погружен в недра античной мифологии, с большим трудом выделяется из нее, часто борется с ней, но в конце концов либо стремится к ее обоснованию, либо заменяет ее новой, уже рационально построенной ми-

---

* *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

фологией. Однако античная мифология, оставаясь для нас одним из наиболее совершенных в своем роде исторических образцов человеческого мышления, переживается нами все же по преимуществу художественно, и едва ли сейчас кто-нибудь станет расценивать ее как объективно правильную картину действительности. Объективный идеализм Платона глубокими корнями связан с этой мифологией, и уже по одному этому он вместе с ней несет на себе печать некоей музейности, печать исторической и архивной значимости. Но тогда спрашивается: что же было сильной стороной философии Платона, обусловившей ее тысячелетнее влияние?

Объективный идеализм Платона есть учение о самостоятельном и субстанциальном существовании идей как общих и родовых понятий. Но, как мы уже видели, общее не остается у Платона лишь противостоящим единичному, оно оформляет и осмысляет всякую единичность и трактуется как принцип единичного, как закон проявления и структуры этого единичного, как модель его построения в статическом и динамическом плане. Не эта ли платоновская теория общего привлекала к себе философские и научно мыслящие умы? Не это ли закономерное моделирование спутанной чувственной действительности заставляло вновь и вновь обращаться к Платону? История философии показывает, что именно эта сторона платонизма имела особенно большое значение для последующих веков: ведь последующие философы имели свое собственное мировоззрение, и платонизм как *языческая* философия интересовал их меньше всего.

Платон создал теорию *общего как закона для единичного*, теорию необходимых и вечных закономерностей природы и общества, противостоящую их фактическому смешению и слепой нерасчлененности, противостоящую всякому донаучному их пониманию. Кажется, можно с полным правом утверждать, что именно эта сторона учения Платона об идеях в значительной мере обусловила его тысячелетнюю значимость в истории человеческой мысли, что именно она привлекала к себе мыслящие умы. Можно было не верить в небесное и занебесное бытие платоновских идей в виде самостоятельного и обособленного царства действительности; можно было подсмеиваться над платоновским круговоротом душ, над этим космосом, настроенным на пифагорейский лад в виде огромного музыкального инструмен-

та, над наивностями математических исчислений у Платона. Однако всякий непредубежденный и здравомыслящий философ всегда усматривал нечто положительное в платоновской идее как законе упорядочения единичного.

Разумеется, теория общего обоснована у Платона не чем иным, как методами объективного идеализма, а в конце концов и методами конструктивно построенной мифологии. Исторически никак нельзя отрывать одно от другого. Однако никогда нельзя было насильно заставить ту или иную эпоху и, следовательно, того или иного мыслителя пользоваться платоновской теорией общего вместе со всем тем идеалистическим и мифологическим аппаратом, который применялся античным мыслителем.

В философии Платона была еще и другая, не менее важная сторона. Она тоже очень прочно связана с его идеализмом и его мифологией, хотя отличается не столько научно-теоретическим, сколько жизненно-практическим характером. Как мы видели выше, Платон жил и действовал в ту роковую эпоху античного мира, когда погибал старый, миниатюрный, но культурно передовой и свободолюбивый классический полис. Вместо него нарождались огромные империи, абсолютно подчинявшие себе отдельную личность в политическом отношении, но предоставлявшие ей широкое поле для разнузданной интимно-субъективной жизни. Утопия, к которой обратился Платон, недовольный разложением современных ему общественных и частных устоев жизни, была реакционной, да и прямо связанной с мистикой — с упованиями на потусторонний мир, с надеждой на перевоплощение человеческих душ, с проповедью самоотверженного служения вечным идеям. Однако и здесь глубокомысленный читатель при всем критическом отношении к платоновскому мистицизму мог обнаружить положительную тенденцию.

Это то, что сейчас мы называем просто *идейностью* и необходимостью во имя убеждений переделывать окружающую нас действительность. В этом смысле Платон всегда был врагом только самодовольных обывателей, которые уже всего достигли и которым не нужно ничего, кроме бытового благополучия: ведь и всякий другой человек, недовольный окружающей его действительностью и хотевший хоть как-нибудь ее изменить, так или иначе должен был иметь какую-

нибудь идеологию, какие-то принципы и идеи, что-то высшее, во имя чего необходимо переделывать настоящее и ради чего только и стоит жить. Идейный порыв, принципиальная настроенность, самоотверженное служение идеалу — все это на целые тысячелетия сделало философию Платона популярной, хотя конкретная оценка ее всегда была разной и хотя в своем конкретном виде, безусловно, она заслуживает критики и осуждения. Конкретная мораль Платона ушла в глубины истории, стала музейным экспонатом и сдана в архив. Однако с формальной стороны идейность, необходимость которой отстаивал Платон, никогда не умирала.

Далее, еще в одном отношении Платон сыграл в истории огромную роль. Это касается форм преобразования жизни, которые он рекомендовал на основании своего учения об идеях. Вечный и неизменный мир идей, воплощаясь в текучей и тусклой земной действительности, должен был, с точки зрения Платона, и человеческую жизнь сделать такой же вечной и неизменной. Как мы видели, Платон отрицал в своем идеальном государстве всякое историческое развитие. Три сословия идеального государства Платона стоят перед нами как мраморная группа фигур, обращенных одна к другой всегда в одном и том же неизменном направлении. Это было то, что умерло вместе с Платоном. Однако и здесь была одна идея, которая всегда привлекала к себе самые несхожие умы и которая тоже доставила Платону тысячелетнюю славу.

Идея эта заключалась в *борьбе против всякого психологизма и субъективизма, в борьбе против всякой изысканности и изощренности, в борьбе против философского декаданса.* Платон проповедовал идеал сильного, но обязательно простого человека, в котором душевные способности не дифференцированы настолько, чтобы противоречить одна другой, и не настолько изолированы от внешнего мира, чтобы противостоять ему эгоистически. Платон — безусловный проповедник всевозможной гармонии: внутри человека, в обществе и в космосе. Гармония человеческой личности, человеческого общества и всей окружающей человека природы — вот постоянный и неизменный идеал Платона в течение всего его творческого пути.

В этой связи следует напомнить о платоновской идее подчинения искусства потребностям государства. Н. Г. Чернышевский всячески приветствовал Платона

за то, что он жизнь ставил выше искусства, отстаивал необходимость подчинения искусства общественным потребностям, хотя было бы и большой глупостью говорить о какой-то зависимости Чернышевского от Платона или вообще от мирового платонизма. Не только искусство не существует у Платона как изолированная и самостоятельная область, но такая изоляция невозможна, по Платону, также ни для философии, ни для религии, ни для науки, ни для государства, ни для ремесла, ни, наконец, для личной или семейной жизни. Отсутствие подобной изоляции и создает, по Платону, ту всеобщую гармонию, которая хотя так и оставалась мечтой, но мечтой, с которой человечеству трудно было расстаться.

Наконец, следует сказать об *объективизме* философии Платона. Чувство реальности неотступно владело Платоном, когда он заговаривал об общих закономерностях бытия. Разве мало в зарубежной науке таких математиков, физиков, химиков и т. д., для которых материя давно уже исчезла, а остались одни только уравнения и которые проблему реальности вообще не считают философской? Махизм, который был ниспровергнут еще Лениным, то там, то здесь дает о себе знать; нужно сохранять большую культуру ума, чтобы не понимать науку изолированно от действительности, но понимать ее как отражение последней. Пусть Платон с точки зрения нашей современности неправильно понимал онтологическое место общих закономерностей реально существующего мира. Но, повторяем, как бы он это ни понимал, он всегда был охвачен восторгом перед реальностью утверждаемых им общих закономерностей и, понимая эти общие закономерности числовым образом, т. е. максимально точно, всегда неистово восторгался реализмом арифметики и геометрии, восторженно воспевал астрономию, и небесный свод всегда был для него наивысшей красотой действительности. Когда Платон захотел очертить предмет своей эстетики, он назвал его ни больше ни меньше как любовью. Платон считал, что только любовь к прекрасному открывает глаза на это прекрасное и что только понимаемое как любовь знание есть знание подлинное. В своем знании знающий как бы вступает в брак с тем, что он знает, и от этого брака возникает прекраснейшее потомство, которое именуется у людей науками и искусствами. Любящий всегда гениален, так как он открывает в предмете своей

любви то, что скрыто от всякого нелюбящего. Обыватель над ним смеется. Но это свидетельствует только о бездарности обывателя. Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, искусстве, в общественно-политической деятельности, всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизни и которые чужды нелюбящему. Повернется ли у кого-нибудь язык осудить Платона за такого рода теорию? Можно его термины заменить другими, но против энтузиазма, носителем и проповедником которого был Платон, никто никогда не возражал, за исключением опять-таки самодовольных обывателей.

К этой же области неизменного энтузиазма относится и самый стиль философских произведений Платона. Платон не мог выразить свою мысль в спокойной, законченной и систематической форме. Сократ и Платон все время ищут новых и новых истин, так что им некогда останавливаться на систематическом изложении. Они ставят все новые и новые вопросы и, получая на них те или иные ответы, опять-таки не удовлетворяются этими ответами и идут все дальше и дальше. Их постоянное и беспокойное искание истины исключало всякую замкнутую, застывшую систему. Недаром свой основной философский метод Платон назвал диалектическим, т. е. вопросо-ответным. А для такого неизменного драматизма мысли требовалась, как мы уже указывали, соответствующая литературная форма, которой и служил с большим успехом диалог. Диалог был литературной формой у Платона даже там, где он имел строго выработанную концепцию. Пусть на вопросы Сократа, который у Платона обычно руководит разговором, его собеседники иной раз ограничиваются ответами «да» или «нет». Даже и здесь, где форма диалога уже не обязательна, она все же у Платона налицо. Диалогическая форма у Платона в конечном счете была не чем иным, как его внутренним разговором с самим собой.

Те тысячи и, вероятно, сотни тысяч читателей Платона, которые были у него за две с половиной тысячи лет, всегда находили в его диалоге поддержку для своих философских исканий, всегда питались этим драматизмом мысли. То, что является предметом досады для педантичного систематика, для подлинного искателя истины всегда было только поддержкой, потому что всякий находил здесь нечто для себя близкое. Всякий думал, что не только он один путается в своей мысли,

перескакивает с одного на другое, часто уклоняется в сторону, не может дойти до окончательного результата, но что все это свойственно и «божественному» Платону: значит, все это допустимо, возможно и даже необходимо для искателя истины. Эта вечная и неугомонная лаборатория мысли неизменно импонировала читателям Платона.

Почти все крупнейшие философы Нового времени дают изложение своей философской мысли в уже готовом и продуманном виде. Часто бывает не видно, как они дошли до своей системы и какие сомнения обуревали их перед ее открытием. Такую систему остается только усвоить, и вы уже знаете концепцию данного философа. Совсем другое — Платон. Свои концепции он заставляет читателя продумывать так же, как их продумывал он сам. Он не скрывает своих сомнений и неуверенности, своей слабости во многих вопросах, своих тяжелых усилий понять предмет, часто беспомощных и безрезультатных. Разве это не демократизм мысли, и разве могло это не быть привлекательным для многих тысяч читателей разных стран, эпох и народов?

Язык Платона тоже все время держит нас в напряжении. Вот-вот он скажет что-то решающее и окончательное, а он этого все не говорит и не говорит. А иной раз он одной лишь фразой сразу извлекает нас из области сомнений и смутных домыслов. Излагать философию Платона как систему — это истинное мучение, ибо философскую систему Платона приходится реконструировать из его отдельных, разрозненных и часто противоречивых суждений. Прибавьте к этому, что у Платона термины, как правило, многозначны, и даже знаменитый термин «идея» имеет несколько разных значений. Платон менее всего догматичен. Его философский метод — это метод острейшего критицизма и никогда не кончающейся диалектики.

Правда, в истории философии Платон часто привлекался весьма реакционно настроенными философами, мыслившими догматически, а не критически. Как это могло произойти? Да очень просто. Идеи Платона трактовались односторонне, бралось то, что было пригодно для обоснования догматической метафизики, и отбрасывалось остальное. Представители ислама, иудаизма, византийского и западного средневекового христианства, а также протестантизма имели отнюдь не платоновскую, но свою собственную догматическую

метафизику и были в прямом антагонизме к метафизике Платона, связанной с языческой мифологией. Не идеалистической мифологией прежде всего влиял Платон. Он влиял, как мы сказали, по преимуществу своими конструктивно-логическими методами. А такие конструктивно-логические методы были необходимы для обоснования самых разных мировоззрений.

Таким образом, секрет тысячелетней значимости Платона заключается не в буквальном содержании его философии и проповедуемой им морали и не в буквальной направленности его научных, религиозных, эстетических или социологических теорий. Передовые мыслители всегда производили здесь самый беспощадный анализ платонизма. Но и при самом беспощадном анализе платонизма, после исключения из него всей архаики и музейности, в нем все же оставалось немало ценного. Конструктивно-логические принципы, проповедь самоотверженного служения идее, пафос мировой гармонии, принципиальный антисистематизм и антидогматизм, беспокойный драматический диалог и язык — вот в чем разгадка тайны тысячелетней значимости Платона.

* * *

В основу русского перевода Платона нами положено издание сочинений философа на греческом языке Platonis opera, rec. I. Burnet. T. I—V. Oxonii, 1952—1954; использовалось также издание Platonis dialogi, post C. Fr. Hermanni recogn. M. Wohlrab. Vol. I—VI. Ed. stereot. Leipzig, 1936.

А. Ф. Лосев

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ТОМУ 1

Выбор и распределение произведений Платона в 1-м томе дается на основе некоторых строгих принципов.

Во-первых, в 1-й том вошли ранние произведения Платона, произведения переходного периода и начального периода сознательного объективного идеализма, т. е. все то, что можно отнести к 90-м и 80-м годам IV в. до н. э.

Во-вторых, мы строго стоим на точке зрения понимания Платона не просто как объективного идеалиста, но именно как античного объективного идеалиста. Античная же философия в сравнении с философией нового и новейшего времени была бесконечно проще, наивнее и ближе к народному мировоззрению. Поэтому даже учения Платона и Аристотеля весьма часто находятся в явной или неявной связи с традиционной для греков мифологией, хотя они как представители философского мировоззрения, а не просто мифологического вероучения, часто весьма энергично борются с традиционной мифологией, стараясь заменить ее мудрые прозрения логически продуманными конструкциями.

В-третьих, необходимо еще раз подчеркнуть, что если бы у Платона была только одна мифология, то он не был бы ни философом-идеалистом, ни, в частности, объективным идеалистом. Распределяя произведения Платона в хронологическом порядке (в соответствии с данными современной классической филологии), мы не можем не заметить, как в его диалогах традиционная буквальная мифология постепенно уступает место тем или другим философским конструкциям, которые то противоречат ей, то стараются с ней объединиться, то остаются нейтральными.

Вот почему при распределении сочинений Платона мы имели в виду по преимуществу назревание тех гносеологии, онтологии и диалектики, которые основывались на развитии учения об идеях как о принципах конструирования космоса и всего, что в космосе, на

структурном характере идеальных принципов, моральных и субъективных, общественно-политических и объективных, наконец, космических основ жизни.

Ясно, в-четвертых, что первое место в этом томе должны занять те ранние произведения («Апология Сократа», «Критон», «Феаг», «Алкивиад II» и др.), которые не выходят еще за пределы философии Сократа, учителя и воспитателя Платона.

Положение дела довольно заметно меняется в трех диалогах, которые обычно тоже трактуются как «сократические», а именно в «Ионе», «Гиппии большем» и «Протагоре». Здесь, несомненно, налицо уже специально философские проблемы, и прежде всего проблемы гносеологического характера, хотя они и ставятся в связи с проблемами этическими, эстетическими или эстетико-этическими.

Уже в «Ионе» ставится вопрос о том, что такое точное знание и наука. И уже здесь Платон беспощадно бичует обывательское представление о мудрости и знании как о чем-то сверхъестественном, вдохновленном свыше, иррациональном. Несмотря на внешне совсем нефилософскую обстановку диалога и его тематику, здесь ставится коренная проблема знания.

Однако уже в «Гиппии большем» Платон не останавливается на простом отмежевании точной философской науки от других, близких к ней областей. В этом диалоге появляется сакраментальный платоновский термин «эйдос» (или «идея»), которому отныне суждено было остаться во всей последующей философии, хотя и в самых разнообразных смыслах. Анализируя то, что́ именно нужно считать прекрасным, Платон неопровержимо доказывает ту простую, но радикальнейшую мысль, что знание всегда есть обобщение, что оно всегда есть установление общих закономерностей, и использует не слепые и смутные ощущения и восприятия, но сознательно и точно установленные общие идеи. Учение о гносеологическом примате общего над единичным, как мы это хорошо знаем, принадлежит уже Сократу; в этом смысле в «сократических» диалогах Платона как будто нет ничего нового. Однако новое здесь все-таки есть. Это установление термина «эйдос» как вполне точного философского термина: ведь сам Сократ мало интересовался логическими и терминологическими установками, которые четко фиксировали бы его философию. Само собой разуме-

ется, тут пока еще нет объективного идеализма, поскольку общим идеям здесь еще не приписывается абсолютного и сверхприродного существования. Но ясно, что без такой гносеологии идей не могло бы возникнуть и объективно-идеалистической онтологии.

«Протагор» — произведение чрезвычайно трудное, запутанное по своей структуре и требующее от комментатора больших усилий для формулировки его основной идеи. В произведениях Платона нас интересует эволюция его объективного идеализма. Поэтому, анализируя диалог «Протагор», мы прежде всего ставим себе вопрос о том, что он дает нового на путях развития теории идей. Этот анализ приводит нас к весьма ощутительным результатам. Оказывается, что идея здесь уже не просто общее как закон для единичного. Идея добродетели (формально «Протагор» посвящен вопросу о том, что такое добродетель) заключается не в чем ином, как в особого рода «измерительном искусстве» (в области как познания, так и переделывания жизни). Это обстоятельство заставляет нас признать, что концепция идеи выходит за рамки проблемы общего как закона для единичного и смыкается с проблемой структурного преобразования этической области, почему мы и считаем нужным говорить здесь об идее как о принципе смысловой структуры. Уже тут платоновскую идею с полным основанием можно назвать моделью тех или других сторон действительности.

В-пятых, помещаемые у нас далее диалоги «Горгий» и «Менон», датировка которых неясна, по своему содержанию, несомненно, являются важнейшими вехами на том пути, который привел Платона от негативного, описательного и чисто логического понимания теории идей к прямому, объективному идеализму, т. е. к прямому онтологизированию этих идей. В «Горгии» общая проблематика все еще исследуется на почве сократических диалогов раннего периода. Но уже и здесь эта проблематика очень расширяется, и прежняя мифология начинает испытывать философско-онтологическую переработку. Однако если в «Горгии» платоновская идея перестает быть просто родовым понятием, принципом для единичного и превращается в универсальную структуру и модель всей человеческой жизни, включая также и потустороннее существование, то в «Меноне» это потустороннее существование уже прямо объявлено царством идей. При этом идеи, о которых говорит «Менон»,

это не просто гипостазированное абстрактное понятие, не просто унылая метафизика родовых обобщений; эти отнесенные к потустороннему миру идеи на самом деле трактуются здесь как необходимейшие принципы точной науки и демонстрируются на точнейших геометрических примерах.

В-шестых, твердо встав на путь объективного идеализма, Платон продолжал все дальше и дальше развивать его философскую основу, которая в «Меноне» была лишь очерчена.

«Кратил» — одно из самых трудных и запутанных произведений Платона, наполненное, как это часто бывает у Платона, бесконечными отклонениями в сторону и повторениями; при этом нет структурной ясности общего плана исследования.

Однако нет никакой возможности, да в настоящем издании нет и никакой необходимости анализировать диалог «Кратил» всесторонне, поскольку он относится не только к истории философии, но и, может быть еще больше того, к истории античной литературы и античного языкознания. И в отношении этого диалога мы будем продолжать нашу общую методологическую линию, т. е. наблюдать и исследовать развитие учения об идеях. В этом смысле «Кратил» дает, как нам представляется, достаточно осязаемый материал. «Кратил» посвящен не чему иному, как рассмотрению субъективно-человеческого функционирования тех идей, объективную реальность которых Платон установил в «Меноне». Мы поэтому предлагаем читателю анализ понятия идеи в «Кратиле» в связи с пониманием вещи, типа вещи, образа вещи, имени вещи, а также точного познания сущности вещи.

Наконец (в-седьмых), для помощи читателю при изучении всех этих далеко не простых творений Платона (а в следующих томах будут помещены еще более трудные диалоги) необходимо самым кратким образом и по возможности яснее формулировать общий философский результат всех ранних диалогов Платона, вошедших в данный том. Между прочим, читатель убедится, что перед нами здесь не только произведения с чисто философским содержанием, но иной раз и вещи менее всего философские. Платон — предмет изучения не только истории философии, но не меньше того и истории литературы и даже истории культуры вообще. Поэтому философская сторона его произведе-

ний — это только одна из сторон, и иногда ее приходится выделять из творчества Платона не без некоторого усилия. Тем не менее в настоящем издании сочинений Платона нас интересует в первую очередь философское содержание его произведений; поэтому вопрос стоит так: как можно его определить в отношении к сочинениям, помещаемым в данном томе?

При всем разнообразии содержания диалогов Платона, при всей пестроте их стиля, при всей трудности и неустойчивости его философской позиции в этот ранний период мы все же обязаны сказать, что центральным учением или если не учением, то во всяком случае тенденцией является здесь у Платона определение того, чтó такое идея.

Наш комментарий к отдельным диалогам Платона покажет, как постепенно и часто не очень твердо, как разнообразно Платон подходил к этой концепции. Сейчас же мы формулируем только общефилософский результат произведений Платона, включенных в этот том, исходя из его концепции идеи.

Идея понимается Платоном как образец материальной вещи, как ее смысловая структура, как принцип ее конструирования. Более точно можно сказать: идея Платона есть исходящая из мифологических недр, объективно, самостоятельно существующая конструктивная модель вещи, — модель, которая представляет собой структурный принцип порождения всех бесконечно малых ее существований и сдвигов, и в частности принцип вечного круговорота человеческой и космической действительности.

Вот эту-то концепцию Платон и обрабатывает в произведениях, составляющих 1-й том его сочинений; на нее он никак не нарадуется, украшает ее всеми мифологическими и поэтическими красками и трактует ее как свое подлинное и личное философское открытие. В концепции Платона действительно содержалось подлинное научно-философское открытие общего как закона для единичного, хотя Платон и мифологизирует этот закон и хотя мы и будем на каждом шагу отмечать его односторонность, его неполную продуманность, его преувеличения и отсутствие в нем систематически разработанного конструктивно-логического аппарата (несмотря на постоянное и напряженное его искание). Не забудем, что мысли эти продумывались у Платона почти за две с половиной тысячи лет до

нашего времени. Разъяснением и уточнением этой сложной проблематики общего и единичного, этих тончайших проблем модельного конструирования действительности Платон будет заниматься в других своих диалогах, составляющих последующие тома этого издания сочинений философа.

А. Ф. Лосев

АПОЛОГИЯ СОКРАТА

ПОСЛЕ ОБВИНИТЕЛЬНЫХ РЕЧЕЙ *

17 Как подействовали мои обвинители на вас, о мужи афиняне [1], я не знаю; что же меня касается, то от их речей я чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили. Тем не менее, говоря без обиняков, верного они ничего не сказали. Но сколько они ни лгали, всего больше удивился я одному — тому, что они говорили, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не
b провел своим ораторским искусством; не смутиться перед тем, что они тотчас же будут опровергнуты мною на деле, как только окажется, что я вовсе не силен в красноречии, это с их стороны показалось мне всего бесстыднее, конечно, если только они не считают сильным в красноречии того, кто говорит правду; а если это они разумеют, то я готов согласиться, что я — оратор, только не на их образец. Они, повторяю, не сказали ни слова правды, а от меня вы услышите ее всю. Только уж, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услышите речи
c разнаряженной, украшенной, как у этих людей, изысканными выражениями, а услышите речь простую, состоящую из первых попавшихся слов. Ибо я верю, что то, что я буду говорить,— правда, и пусть никто из вас не ждет ничего другого; да и неприлично было бы мне в моем возрасте выступать перед вами, о мужи, наподобие юноши с придуманною речью.

Так вот я и прошу вас убедительно и умоляю, о мужи афиняне: услыхавши, что я защищаюсь теми же словами, какими привык говорить и на площади у меняльных лавок [2], где многие из вас слыхали меня, и в
d других местах, не удивляйтесь и не поднимайте из-за этого шума. Дело-то вот в чем: в первый раз пришел я теперь в суд, будучи семидесяти лет от роду [3]; так ведь здешний-то язык просто оказывается для меня чужим, и как вы извинили бы меня, если бы я, будучи в самом

* Все подзаголовки в диалогах представляют собой издательские добавления к тексту.

деле чужеземцем, говорил на том языке и тем складом 18
речи, к которым привык с детства, так и теперь я прошу
у вас не более, чем справедливости, как мне кажется, —
позволить мне говорить по моему обычаю, хорош он или
нехорош — все равно, и смотреть только на то, буду ли я
говорить правду или нет; в этом ведь и заключается
долг судьи, долг же оратора — говорить правду.

Два рода обвинителей

И вот правильно будет, о мужи афи-
няне, если сначала я буду защища-
ться против обвинений, которым под-
вергался раньше, и против первых моих обвинителей [4],
а уж потом против теперешних обвинений и против
теперешних обвинителей. Ведь у меня много было b
обвинителей перед вами и раньше, много уже лет, и
все-таки ничего истинного они не сказали; их-то опа-
саюсь я больше, чем Анита с товарищами. И эти
тоже страшны, но те еще страшнее, о мужи! Большин-
ство из вас они восстановляли против меня, когда вы
были детьми, и внушали вам против меня обвинение,
в котором не было ни слова правды, говоря, что суще-
ствует некий Сократ, мудрый муж, который испытует
и исследует все, что над землею, и все, что под землею [5],
и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, о мужи афи- c
няне, пустившие эту молву, и суть страшные мои обви-
нители, потому что слушающие их думают, что тот, кто
исследует подобные вещи, тот и богов не признает. Кро-
ме того, обвинителей этих много и обвиняют они уже
давно, да и говорили они с вами в том возрасте, когда вы
больше всего верили на слово, будучи детьми, некоторые
же юношами, словом — обвиняли заочно, в отсутствие
обвиняемого. Но всего нелепее то, что и по имени-то их d
никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только
сочинителей комедий [6]. Ну а все те, которые восста-
новляли вас против меня по зависти и злобе или потому,
что сами были восстановлены другими, те всего неудоб-
нее, потому что никого из них нельзя ни привести
сюда, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сра-
жаться с тенями, защищаться и опровергать, когда ни-
кто не возражает. Так уж и вы тоже согласитесь, что
у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни —
обвинившие меня теперь, а другие — давнишние, о ко- e
торых я сейчас говорил, и признайте, что сначала я дол-
жен защищаться против давнишних, потому что и они
обвиняли меня перед вами раньше и гораздо больше,
чем теперешние. Хорошо.

Критика прежних обвинителей

19 Итак, о мужи афиняне, следует за-
щищаться и постараться в малое
время опровергнуть клевету, которая
уже много времени держится между вами. Желал бы я,
разумеется, чтобы так оно и случилось и чтобы защита
моя была успешной, конечно, если это к лучшему и
для вас, и для меня. Только я думаю, что это трудно,
и для меня вовсе не тайна, какое это предприятие. Ну
да уж относительно этого пусть будет, как угодно бо-
гу [7], а закон следует исполнять и защищаться.
Припомним же сначала, в чем состоит обвинение,
b от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на
которую Мелет и подал на меня жалобу. Хорошо.
В каких именно выражениях клеветали на меня клевет-
ники? Следует привести их показание, как показание
настоящих обвинителей: Сократ преступает закон, тщет-
но испытуя то, что под землею, и то, что в небесах,
c выдавая ложь за правду и других научая тому же. Вот в
каком роде это обвинение. Вы и сами видели в комедии
Аристофана [8], как какой-то Сократ болтается там в кор-
зинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несет еще мно-
го разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю
я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудро-
сти в подобных вещах (недоставало, чтобы Мелет об-
винил меня еще и в этом!), а только ведь это, о мужи
d афиняне, нисколько меня не касается. А в свидетели
этого призываю большинство из вас самих и требую,
чтобы это дело обсудили между собою все те, кто когда-
либо меня слышал; ведь из вас много таких. Спросите
же друг у друга, слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы
я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах,
и тогда вы узнаете, что настолько же справедливо и все
остальное, что обо мне говорят.
А если еще кроме всего подобного вы слышали от
e кого-нибудь, что я берусь воспитывать людей и зараба-
тываю этим деньги, то и это неправда; хотя мне кажется,
что и это дело хорошее, если кто способен воспитывать
людей, как, например, леонтинец Горгий, кеосец Продик,
элидец Гиппий [9]. Все они, о мужи, разъезжают по горо-
дам и убеждают юношей, которые могут даром пользо-
20 ваться наставлениями любого из своих сограждан, остав-
лять своих и поступать к ним в ученики, платя им
деньги, да еще с благодарностью. А вот и еще, как я уз-
нал, проживает здесь один ученый муж с Пароса [10].
Встретился мне на дороге человек, который переплатил

софистам денег больше, чем все остальные вместе,—
Каллий, сын Гиппоника [11]; я и говорю ему (а у него
двое сыновей): «Каллий! Если бы твои сыновья роди-
лись жеребятами или бычками, то нам следовало бы на-
нять для них воспитателя, который бы усовершенство- b
вал присущую им породу, и человек этот был бы из
наездников или земледельцев; ну а теперь, раз они люди,
кого думаешь взять для них в воспитатели? Кто бы это
мог быть знатоком подобной доблести, человеческой или
гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, приобретя
сыновей? Есть ли таковой, спрашиваю, или нет?» «Ко-
нечно,— отвечает он,— есть». «Кто же это? — спраши-
ваю я.— Откуда он и сколько берет за обучение?» «Эвен,—
отвечает он,— с Пароса, берет по пяти мин [12], Со-
крат». И благословил я этого Эвена, если правда, что
он обладает таким искусством и так недорого берет за c
обучение. Я бы и сам чванился и гордился, если бы был
искусен в этом деле; только ведь я в этом не искусен,
о мужи афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако,
Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эти
клеветы? В самом деле, если бы сам ты не занимался
чем-нибудь особенным, то и не говорили бы о тебе так
много. Скажи нам, что это такое, чтобы нам зря не выду- d
мывать». Вот это, мне кажется, правильно, и я сам
постараюсь вам показать, что именно дало мне извест-
ность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. И хотя
бы кому-нибудь из вас показалось, что я шучу, будьте
уверены, что я говорю сущую правду. Эту известность,
о мужи афиняне, получил я не иным путем, как бла-
годаря некоторой мудрости. Какая же это такая муд-
рость? Да уж, должно быть, человеческая мудрость.
Этой мудростью я, пожалуй, в самом деле мудр; а те,
о которых я сейчас говорил [13], мудры или сверх- e
человеческой мудростью, или уж не знаю, как и сказать;
что же меня касается, то я, конечно, этой мудрости не
понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит
это для того, чтобы оклеветать меня. И вы не шумите,
о мужи афиняне, даже если вам покажется, что я говорю
несколько высокомерно; не свои слова буду я говорить,
а сошлюсь на слова, для вас достоверные. Свидетелем
моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем
она состоит, я приведу вам бога, который в Дель-
фах [14]. Ведь вы знаете Херефонта [15]. Человек этот
смолоду был и моим, и вашим приверженцем, разделял 21

с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Ну вот же, приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с таким вопросом. Я вам сказал не шумите, о мужи! Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия [16] ему ответила, что никого нет мудрее. И хотя сам он умер, но вот брат его [17] засвидетельствует вам об этом.

b Посмотрите теперь, зачем я это говорю; ведь мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня. Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это. Долго я недоумевал, что такое он хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса: пошел я к одному из тех лю-
c дей, которые слывут мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым. Ну и когда я присмотрелся к этому человеку — называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что человек, глядя на которого я увидал то, что я увидал, был одним из государственных людей, о мужи афиняне,— так вот, когда я к нему присмотрелся (да побеседовал с ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и мно-
d гие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь [18]. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые
e кажутся мудрее, чем тот, и увидал то же самое; и с тех пор возненавидели меня и сам он, и многие другие.

Ну и после этого стал я уже ходить по порядку. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался этим и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова

бога необходимо ставить выше всего. Итак, чтобы понять, что означает изречение бога, мне казалось необходимым пойти ко всем, которые слывут знающими что- 22
либо. И, клянусь собакой [19], о мужи афиняне, уж вам-то я должен говорить правду, что я поистине испытал нечто в таком роде: те, что пользуются самою большою славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не самыми бедными разумом, а другие, те, что считаются похуже,— более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все это для того только, чтобы прорицание оказалось неопровергнутым. После государственных людей ходил я к поэтам, и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, b
чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем они. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими отработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, и научиться от них кое-чему. Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну да, одним словом, чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что́ они творят, а какою-то прирожденною спо- c
собностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят [20]. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что вследствие своего поэтического дарования они считали себя мудрейшими из людей и в остальных отношениях, чего на деле не было. Ушел я и оттуда, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Под конец уж пошел я к ремесленникам. Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю, ну а уж про этих d
мне было известно, что я найду их знающими много хорошего. И в этом я не ошибся: в самом деле, они знали то, чего я не знал, и этим были мудрее меня. Но, о мужи афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла e
собою ту мудрость, какая у них была; так что, возвращаясь к изречению, я спрашивал сам себя, что бы я для

себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будучи ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть.

Вот от этого самого исследования, о мужи афиняне,
23 с одной стороны, многие меня возненавидели, притом как нельзя сильнее и глубже, отчего произошло и множество клевет, а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца, потому что присутствующие каждый раз думают, что сам я мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле, о мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не
b имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость. Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр. И благодаря этой работе не было у меня досуга сделать что-нибудь достойное упоминания ни для города, ни для
c домашнего дела, но через эту службу богу пребываю я в крайней бедности [21].

Кроме того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь пытать других; ну и я полагаю, что они находят многое множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не знают или знают одни пустяки. От этого те, кого они испыты-
d вают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он-де занимается тем, что в небесах и под землею, богов не признает, ложь выдает за истину. А сказать правду, думаю, им не очень-то хочется, потому что тогда оказа-

лось бы, что они только делают вид, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. Ну а так как они, думается мне, честолюбивы, могущественны и многочисленны и e
говорят обо мне согласно и убедительно, то и переполнили ваши уши, клевеща на меня издавна и громко. От этого обрушились на меня и Мелет, и Анит, и Ликон: Мелет, негодуя за поэтов, Анит — за ремесленников, а Ликон — за риторов. Так что я удивился бы, как гово- 24
рил вначале, если бы оказался способным опровергнуть перед вами в столь малое время столь великую клевету. Вот вам, о мужи афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я, может быть, и знаю, что через это становлюсь ненавистным, но это и служит доказательством, что я сказал правду и что в этом-то и состоит клевета на меня и таковы именно ее причины. И когда b
бы вы ни стали исследовать это дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

Критика новых обвинителей

Итак, что касается первых моих обвинителей, этой моей защиты будет для вас достаточно; а теперь я постараюсь защищаться против Мелета, любящего, как он говорит, наш город[22], и против остальных обвинителей. Опять-таки, конечно, примем их обвинение за формальную присягу других обвинителей. Кажется, так: Сократ, говорят они, преступает закон тем, что развращает молодых людей и богов, которых признает город, не при- c
знает, а признает другие, новые божественные знамения. Таково именно обвинение[23]; рассмотрим же каждое слово этого обвинения отдельно. Мелет говорит, что я преступаю закон, развращая молодых людей, а я, о мужи афиняне, утверждаю, что преступает закон Мелет, потому что он шутит важными вещами и легкомысленно призывает людей на суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что оно так, я постараюсь показать это и вам.

— Ну вот, Мелет, скажи-ка ты мне[24]: не правда ли, для тебя очень важно, чтобы молодые люди были как d
можно лучше?

— Конечно.

— В таком случае скажи-ка ты вот этим людям, кто именно делает их лучшими? Очевидно, ты знаешь, коли заботишься об этом. Развратителя ты нашел, как говоришь: привел сюда меня и обвиняешь; а назови-ка те-

перь того, кто делает их лучшими, напомни им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь что сказать. И тебе не стыдно? И это не кажется тебе достаточным доказательством, что тебе нет до этого никакого дела? Однако, добрейший, говори же: кто делает их лучшими?

— Законы.

e — Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а о том,
кто эти люди, что прежде всего знают их, эти законы.

— А вот они, Сократ, — судьи.

— Что ты говоришь, Мелет! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучшими?

— Как нельзя более.

— Все? Или одни способны, а другие нет?

— Все.

— Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой [25], и
какое множество людей, полезных для других! Ну а вот
25 они, слушающие, делают юношей лучшими или же нет?

— И они тоже.

— А члены Совета?

— Да, и члены Совета [26].

— Но в таком случае, Мелет, не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучшими?

— И те тоже.

— По-видимому, кроме меня, все афиняне делают их добрыми и прекрасными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

— Как раз это самое.

— Большое же ты мне, однако, приписываешь не-
счастье. Но ответь-ка мне: кажется ли тебе, что так же
b бывает и относительно лошадей, что улучшают их все,
а портит кто-нибудь один? Или же совсем напротив,
улучшать способен кто-нибудь один или очень немногие,
именно знатоки верховой езды, а когда ухаживают за
лошадьми и пользуются ими все, то портят их? Не бы-
вает ли, Мелет, точно так же не только относительно
лошадей, но и относительно всех других животных? Да
уж само собою разумеется, согласны ли вы с Анитом на
это или не согласны, потому что это было бы удивитель-
ное счастье для юношей, если бы их портил только один,
c остальные же приносили бы им пользу. Впрочем, Мелет,
ты достаточно показал, что никогда не заботился о юно-
шах, и ясно обнаруживаешь свое равнодушие: тебе нет
никакого дела до того самого, из-за чего ты привел
меня в суд.

А вот, Мелет, скажи нам еще, ради Зевса: что приятнее, жить ли с хорошими гражданами или с дурными? Ну, друг, отвечай! Я ведь не спрашиваю ничего трудного. Не причиняют ли дурные какого-нибудь зла тем, которые всегда с ними в самых близких отношениях, а добрые — какого-нибудь добра?

— Конечно.

— Так найдется ли кто-нибудь, кто желал бы скорее d
получать от ближних вред, чем пользу? Отвечай, добрейший, ведь и закон повелевает отвечать. Существует ли кто-нибудь, кто желал бы получать вред?

— Конечно, нет.

— Ну вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей намеренно или ненамеренно?

— Который портит намеренно.

— Как же это так, Мелет? Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые
причиняют своим ближним какое-нибудь зло, а доб- e
рые — добро, а я, такой старый, до того невежествен, что не знаю даже, что если я кого-нибудь из близких сделаю негодным, то должен опасаться от него какого-нибудь зла, и вот такое-то великое зло я добровольно на себя навлекаю, как ты утверждаешь! В этом я тебе не поверю, Мелет, да и никто другой, я думаю, не поверит. Но
или я не порчу, или если порчу, то ненамеренно; таким 26
образом, у тебя-то выходит ложь в обоих случаях. Если же я порчу ненамеренно, то за такие невольные проступки не следует по закону приводить сюда, а следует, обратившись частным образом, учить и наставлять; потому, ясное дело, что, уразумевши, я перестану делать то, что делаю ненамеренно. Ты же меня избегал и не хотел научить, а привел меня сюда, куда по закону следует приводить тех, которые имеют нужду в наказании, а не в научении.

Но ведь это уже ясно, о мужи афиняне, что Мелету,
как я говорил, никогда не было до этих вещей никакого b
дела; а все-таки ты нам скажи, Мелет, каким образом, по-твоему, порчу я юношей? Не ясно ли, по обвинению, которое ты против меня подал, что я порчу их тем, что учу не почитать богов, которых почитает город, а почитать другие, новые божественные знамения? Не это ли ты разумеешь, говоря, что своим учением я врежу́?

— Вот именно это самое.

— Так ради них, Мелет, ради этих богов, о которых теперь идет речь, скажи еще раз то же самое яснее и для
c меня, и для этих вот мужей. Дело в том, что я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли, что некоторых богов я учу признавать, а следовательно, и сам признаю богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только я учу признавать не тех богов, которых признает город, а других, и в этом-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов; или же ты утверждаешь, что я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

— Вот именно, я говорю, что ты вообще не признаешь богов.

d — Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

— Право же так, о мужи судьи, потому что он утверждает, что Солнце — камень, а Луна — земля.

— Берешься обвинять Анаксагора, друг Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы! Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского [27] переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда они могут узнать то же самое, запла-
e тивши за это в орхестре иной раз не больше драхмы [28], и потом смеяться над Сократом, если бы он приписывал эти мысли себе, к тому же еще столь нелепые! Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по-твоему, никаких богов и не признаю?

— То есть вот ничуточки!

— Это невероятно, Мелет, да, мне кажется, ты и сам этому не веришь. Что касается меня, о мужи афиняне, то мне кажется, что человек этот большой наглец и озорник и что он подал на меня эту жалобу просто по наглости
27 и озорству да еще по молодости лет. Похоже, что он придумал загадку и пробует: заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей? Потому что мне кажется, что в своем обвинении он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов. Ведь это же шутка!

Ну вот посмотрите, так ли он это говорит, как мне ка-

жется. Ты, почтеннейший Мелет, отвечай нам, а вы
помните, о чем я вас просил вначале,— не шуметь, если b
я буду говорить по-своему. Есть ли, Мелет, на свете
такой человек, который дела бы людские признавал, а
людей не признавал? Скажите ему, о мужи, чтобы он
отвечал, а не шумел бы то и дело. Есть ли на свете кто-
нибудь, кто бы лошадей не признавал, а все лошадиное
признавал бы? Или: флейтистов бы не признавал, а игру
на флейте признавал бы? Не существует такого, лю-
безнейший! Если ты не желаешь отвечать, то я сам буду
говорить тебе, а также вот и им. Ну а уж на следующее
ты должен сам ответить: есть ли на свете кто-нибудь, c
кто бы знамения божественные признавал, а гениев [29]
бы не признавал?

— Нет.

— Наконец-то! Как это хорошо, что они тебя заста-
вили ответить! Итак, ты утверждаешь, что божествен-
ные знамения я признаю и научаю других призна-
вать — новые или старые все равно, только уж самые-то
божественные знамения признаю, как ты говоришь, и ты
подтвердил это клятвою; а если я признаю божествен-
ные знамения, то мне уже никак невозможно не при-
знавать гениев. Разве не так? Конечно, так. Прини-
маю, что ты согласен, если не отвечаешь. А не считаем d
ли мы гениев или богами, или детьми богов? Да или
нет?

— Конечно, считаем.

— Итак, если гениев я признаю, как ты утвержда-
ешь, а гении суть своего рода боги, то оно и выходит
так, как я сказал, что ты шутишь и предлагаешь загадку,
утверждая, что я не признаю богов и в то же время
что я признаю богов, потому что гениев-то я по край-
ней мере признаю. А с другой стороны, если гении
вроде как побочные дети богов, от нимф или каких-то
еще существ, как это и принято думать, то какой же
человек, признавая божьих детей, не будет признавать
богов? Это было бы так же нелепо, как если бы кто-
нибудь признавал, что существуют мулы — лошадиные e
и ослиные дети, а что существуют лошади и ослы, не
признавал бы. Нет, Мелет, не может быть, чтобы ты по-
дал это обвинение иначе, как желая испытать нас, или
же ты недоумевал, в каком бы настоящем преступлении
обвинить меня. А чтобы ты мог убедить кого-нибудь,
у кого есть хоть немного ума, что один и тот же чело-
век может и признавать и демоническое, и божествен-

28 ное и в то же время не признавать ни демонов, ни богов, это никоим образом невозможно.

Впрочем, о мужи афиняне, что я невиновен в том, в чем меня обвиняет Мелет, это, мне кажется, не требует дальнейших доказательств, довольно будет и сказанного. А что у многих явилось против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уверены, истинная правда. И если что погубит меня, так именно это; не Мелет и не Анит, а клевета и недоброжелатель-
b ство многих — то, что погубило уже немало честных людей, думаю, что и еще погубит. Не думайте, что дело на мне остановится!

Сократ о самом себе

Но пожалуй, кто-нибудь скажет: не стыдно ли тебе, Сократ, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть? А на это я по справедливости могу возразить: нехорошо ты это говоришь, мой милый, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует принимать в расчет смерть, а не думать всегда лишь о том, делает ли он дела
c справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого. Плохими, по твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, которые пали под Троей, в том числе и сын Фетиды, который из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность, что, когда мать его, богиня, видя, что он горит желанием убить Гектора, сказала ему, помнится, так: «Дитя мое, если ты отомстишь за убийство друга твоего Патрокла и убьешь Гектора, то сам умрешь: «Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован»» [30],— он, услыхав это, не
d посмотрел на смерть и опасность, а гораздо больше убоялся оставаться в живых, будучи трусом и не мстя за друзей. «Умереть бы,— говорит он,— мне тотчас, покарав обидчика, только бы не оставаться еще здесь, у кораблей дуговидных, посмешищем для народа и бременем для земли» [31]. Кажется ли тебе, что он подумал при этом о смерти и об опасности? Вот оно как бывает поистине, о мужи афиняне: где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора,— ни смерти, ни еще чего-нибудь.

e Было бы ужасно, о мужи афиняне, если бы, после того как я оставался в строю, как и всякий другой, и подвергался опасности умереть тогда, когда меня ста-

вили начальники, вами выбранные для начальства надо мною, — под Потидеей, Амфиполем и Делием [32], — если бы теперь, когда меня поставил сам бог, для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других, если бы теперь я испугался смерти или еще чего-нибудь и бежал из строя; это 29
было бы ужасно, и тогда в самом деле можно было бы по справедливости судить меня за то, что я не признаю богов, так как не слушаюсь оракула, боюсь смерти и считаю себя мудрым, не будучи таковым, потому что бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это b
позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь? Что же меня касается, о мужи, то, пожалуй, я и тут отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде [33], так и думаю, что не знаю. А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно — это вот я знаю. Никогда поэтому не буду я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что наверное есть зло. Так что c
если бы вы меня отпустили, не поверив Аниту, который сказал, что или мне вообще не следовало приходить сюда, а уж если пришел, то невозможно не казнить меня, и внушал вам, что если я уйду от наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, развратятся уже вконец все до единого, — даже если бы вы меня отпустили и при этом сказали мне: на этот раз, Сократ, мы не согласимся с Анитом и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше не занимался этим исследованием и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть, — так вот, говорю я, d
если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал: «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, e

что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытать, опровергать и, если мне
30 покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами, с вами особенно, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, моло-
b дого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной. Да, если бы такими словами я развращал юношей, то слова эти были бы вредными. А кто утверждает, что я говорю что-нибудь другое, а не это, тот несет вздор. Вот почему я могу вам сказать, афиняне: послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет — поступать
c иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз.

Не шумите, мужи афиняне, исполните мою просьбу — не шуметь по поводу того, что я говорю, а слушать; слушать вам будет полезно, как я думаю. Я намерен сказать вам и еще кое-что, от чего вы, наверное, пожелаете кричать, только вы никоим образом этого не делайте. Будьте уверены, что если вы меня такого, как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета,
d ни от Анита, да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, изгнать из отечества, отнять все права. Но ведь это он или еще кто-нибудь считает все подобное за великое зло, а я не считаю; гораздо же скорее считаю я злом именно то, что он теперь делает, замышляя несправедливо осудить человека на смерть. Таким образом, о мужи афиняне, я защищаюсь теперь совсем не ради себя, как это может

казаться, а ради вас, чтобы вам, осудивши меня на e
смерть, не проглядеть дара, который вы получили от
бога. В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко
будет найти еще такого человека, который, смешно ска-
зать, приставлен к городу как овод к лошади, большой
и благородной, но обленившейся от тучности и нуждаю-
щейся в том, чтобы ее подгоняли. В самом деле, мне ка-
жется, что бог послал меня городу как такого, который 31
целый день, не переставая, всюду садится и каждого из
вас будит, уговаривает, упрекает. Другого такого вам
нелегко будет найти, о мужи, а меня вы можете сохра-
нить, если вы мне поверите. Но очень может статься,
что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите
меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда
всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только
бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь. А что я
такой как будто бы дан городу богом, это вы можете b
усмотреть вот из чего: похоже ли на что-нибудь челове-
ческое, что я забросил все свои собственные дела и
сколько уже лет терпеливо переношу упадок домашнего
хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь
к каждому частным образом, как отец или старший
брат, и убеждая заботиться о добродетели. И если бы
я от этого пользовался чем-нибудь и получал бы плату
за эти наставления, тогда бы еще был у меня какой-
нибудь расчет, а то сами вы теперь видите, что мои обви-
нители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем
прочем, тут по крайней мере оказались неспособными
к бесстыдству и не представили свидетеля, который c
показал бы, что я когда-либо получал какую-нибудь
плату или требовал ее; потому, думаю, что я могу пред-
ставить верного свидетеля того, что я говорю правду,—
мою бедность.

Может в таком случае показаться странным, что я
подаю эти советы частным образом, обходя всех и во
все вмешиваясь, а выступать всенародно в вашем собра-
нии и давать советы городу не решаюсь. Причина этому
та самая, о которой вы часто и повсюду от меня слышали,
а именно что мне бывает какое-то чудесное божественное
знамение; ведь над этим и Мелет посмеялся в своей жа- d
лобе. Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то
голос [34], который всякий раз отклоняет меня от того,
что я бываю намерен делать, а склонять к чему-ни-
будь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не до-
пускает меня заниматься государственными делами.

И кажется, прекрасно делает, что не допускает. Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы
e погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые соверша-
32 ются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен.

Доказательства этого я вам представлю самые веские, не рассуждения, а то, что вы цените дороже,— дела. Итак, выслушайте, что со мною случилось, и тогда вы увидите, что я и под страхом смерти никого не могу послушаться вопреки справедливости, а не слушаясь, могу от этого погибнуть. То, что я намерен вам рассказать, досадно и скучно слушать, зато это истинная прав-
b да. Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете я был [35]. И пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать в то время, когда вы желали судить огулом десятерых стратегов, которые не подобрали пострадавших в морском сражении [36],— судить незаконно, как вы сами признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона, и в то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить в тюрьму и вы сами этого требовали и кричали,— в то время я думал,
c что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмою или смертью быть заодно с вами, желающими несправедливого. Это еще было тогда, когда город управлялся народом, а когда наступила олигархия, то и Тридцать в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Круглую палату и велели нам привезти из Саламина саламинца Леонта [37], чтобы казнить его. Многое в этом роде приказывали они делать и многим другим, желая отыскать как можно больше виновных.
d Только и на этот раз опять я доказал не словами, а делом, что для меня смерть, если не грубо так выразиться,— самое пустое дело, а вот воздерживаться от всего беззаконного и безбожного — это для меня самое важное.

Таким образом, как ни могущественно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить сделать что-нибудь несправедливое, но, когда вышли мы из Круглой палаты, четверо из нас отправились в Саламин и привезли Леонта, а я отправился домой. И по всей вероятности, мне пришлось бы за это умереть, если бы правительство не распалось в самом скором времени. И всему этому у вас найдется e
много свидетелей.

Кажется ли вам после этого, что я мог бы прожить столько лет, если бы занимался общественными делами, занимался бы притом достойно порядочного человека, спешил бы на помощь к правым и считал бы это самым важным, как оно и следует? Никоим образом, о мужи афиняне! И никому другому это не возможно. 33
А я всю жизнь оставался таким, как в общественных делах, насколько в них участвовал, так и в частных, никогда и ни с кем не соглашаясь вопреки справедливости, ни с теми, которых клеветники мои называют моими учениками [38], ни еще с кем-нибудь. Да я и не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и видеть, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не b
вел, но одинаково как богатому, так и бедному позволяю я меня спрашивать, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать то, что я говорю. И за то, хороши ли эти люди или дурны, я по справедливости не могу отвечать, потому что никого из них никогда никакой науке я не учил и не обещал научить. Если же кто-нибудь утверждает, что он частным образом научился от меня чему-нибудь или слышал от меня что-нибудь, чего бы не слыхали и все прочие, тот, будьте уверены, говорит неправду.

Но отчего же некоторые любят подолгу бывать со c
мною? Слышали вы это, о мужи афиняне; сам я вам сказал всю правду: потому что они любят слушать, как я пытаю тех, которые считают себя мудрыми, не будучи таковыми. Это ведь не лишено удовольствия. А делать это, говорю я, поручено мне богом и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь. Это не только верно, афиняне, но и легко доказуемо. В самом d
деле, если одних юношей я развращаю, а других уже раз-

вратил, то ведь те из них, которые уже состарились
и узнали, что когда-то, во время их молодости, я сове-
товал им что-то дурное, должны были бы теперь прийти
мстить мне и обвинять меня. А если сами они не захо-
тели, то кто-нибудь из их домашних, отцы, братья, дру-
гие родственники, если бы только их близкие потерпели
от меня что-нибудь дурное, вспомнили бы теперь об
этом. Да уж, конечно, многие из них тут, как я вижу: ну
e вот, во-первых, Критон, мой сверстник и из одного со
мною дема, отец вот его, Критобула; затем сфеттиец Ли-
саний, отец вот его, Эсхина; еще кефисиец Антифон,
отец Эпигена; а еще вот братья тех, которые ходили за
мною,— Никострат, сын Феозотида и брат Феодота;
самого Феодота уже нет в живых, так что он по крайней
мере не мог упросить брата, чтобы он не говорил против
меня; вот и Парал, Демодоков сын, которому Феаг при-
34 ходился братом; а вот Адимант, Аристонов сын, кото-
рому вот он, Платон, приходится братом, и Эантодор,
брат вот этого, Аполлодора[39]. Я могу назвать еще
многих других, и Мелету в его речи всего нужнее было
выставить кого-нибудь из них как свидетеля; а если
тогда он забыл это сделать, то пусть сделает теперь,
я ему разрешаю, и, если он может заявить что-нибудь
такое, пусть говорит. Но вы увидите совсем противо-
положное, о мужи, увидите, что все готовы броситься
на помощь ко мне, к тому развратителю, который делает
b зло их домашним, как утверждают Мелет и Анит. У са-
мих развращенных, пожалуй, еще может быть основание
защищать меня, но у их родных, которые не развра-
щены, у людей уже старых, какое может быть другое
основание защищать меня, кроме прямой и справед-
ливой уверенности, что Мелет лжет, а я говорю прав-
ду.

Но об этом довольно, о мужи! Вот приблизительно
то, что я могу так или иначе привести в свое оправдание.
c Возможно, что кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив
о себе самом, как сам он, хотя дело его было и не так
важно, как мое, упрашивал и умолял судей с обильными
слезами и, чтобы разжалобить их как можно больше,
приводил своих детей и множество других родных и
друзей, а вот я ничего такого делать не намерен, хотя
подвергаюсь, как оно может казаться, самой крайней
опасности. Так вот возможно, что, подумав об этом, кто-
нибудь не сочтет уже нужным стесняться со мною и,
d рассердившись, подаст в сердцах свой голос. Думает ли

так кто-нибудь из вас в самом деле, я этого не утверждаю; а если думает, то мне кажется, что я отвечу ему правильно, если скажу: есть и у меня, любезнейший, кое-какие родные; тоже ведь и я, как говорится у Гомера [40], не от дуба родился и не от скалы, а произошел от людей; есть у меня и родные, есть и сыновья, о мужи афиняне, целых трое, один уже взрослый, а двое — младенцы; тем не менее ни одного из них не приведу я сюда и не буду просить вас о помиловании. Почему же, однако, не намерен я ничего этого делать? Не по презрению
к вам, о мужи афиняне, и не потому, что я бы не желал e
вас уважить. Боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы теперь оставим, но для чести моей и вашей, для чести всего города, мне кажется, было бы нехорошо, если бы я стал делать что-нибудь такое в мои года и при том прозвище [41], которое мне дано, верно оно или неверно — все равно. Как-никак, а ведь принято все-таки
думать, что Сократ отличается кое-чем от большинства 35
людей; а если так будут вести себя те из вас, которые, по-видимому, отличаются или мудростью, или мужеством, или еще какою-нибудь доблестью, то это будет позорно. Мне не раз приходилось видеть, как люди, казалось бы, почтенные проделывали во время суда над ними удивительные вещи, как будто они думали, что им предстоит испытать что-то ужасное, если они умрут; можно было подумать, что они стали бы бессмертными, если бы вы их не убили! Мне кажется, эти люди позорят
город, так что и какой-нибудь чужеземец может запо- b
дозрить, что у афинян люди, которые отличаются доблестью и которых они сами выбирают на главные государственные и прочие почетные должности, ничем не отличаются от женщин. Так вот, о мужи афиняне, не только нам, людям как бы то ни было почтенным, не следует этого делать, но и вам не следует этого позволять, если мы станем это делать,— напротив, вам нужно делать вид, что вы гораздо скорее признаете виновным того, кто устраивает эти слезные представления и навлекает насмешки над городом, нежели того, кто ведет себя спокойно.

Не говоря уже о чести, мне кажется, что это и не- c
правильно, о мужи,— просить судью и избегать наказания просьбою, вместо того чтобы разъяснять дело и убеждать. Ведь судья посажен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет,

но в том, что будет судить по законам. А потому и нам не следует приучать вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучаться, а иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестие. Так уж вы мне не говорите, о мужи афиняне, будто я должен проделывать перед ва-
d ми то, чего я и так не считаю ни хорошим, ни правильным, ни согласным с волею богов, да еще проделывать это теперь, когда вот он, Мелет, обвиняет меня в нечестии. Ибо очевидно, что если бы я вас уговаривал и вынуждал бы своею просьбою нарушить присягу, то научал бы вас думать, что богов не существует, и, вместо того чтобы защищаться, попросту сам бы обвинял себя в том, что не почитаю богов. Но на деле оно совсем иначе; почитаю я их, о мужи афиняне, больше, чем кто-либо из моих обвинителей, и предоставляю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас.

ПОСЛЕ ОБВИНИТЕЛЬНОГО ПРИГОВОРА [42]

e Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возму-
36 щаться тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили, между прочим и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден бо́льшим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан [43]. Ну а от Мелета, по-моему, я и теперь ушел; да не только ушел, а еще вот что очевидно для всякого: если бы Анит и Ликон не пришли сюда,
b чтобы обвинять меня, то он был бы принужден уплатить тысячу драхм как не получивший пятой части голосов [44].

Ну а наказанием для меня этот муж полагает смерть. Хорошо. Какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить себе сам? Не ясно ли, что заслуженное? Так какое же? Чему по справедливости подвергнуться или сколько должен я уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устроении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом;

вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая c
себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом,— как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслу- d
живаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии [45] верхом, или на паре, или на тройке, потому что такой человек старается e
о том, чтобы вы казались счастливыми, а я стараюсь о том, чтобы вы были счастливыми, и он не нуждается в даровом пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен назначить себе что-нибудь мною заслужен- 37
ное, то вот я что себе назначаю — даровой обед в Пританее.

Может быть, вам кажется, что я и это говорю по высокомерию, как говорил о просьбах со слезами и с коленопреклонениями; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: сам-то я убежден в том, что ни одного человека не обижаю сознательно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мало времени беседовали мы друг с другом; в самом деле, мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей [46], существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а нескольких; а теперь не так-то это b
легко — в малое время снимать с себя великие клеветы. Ну так вот, убежденный в том, что я не обижаю ни одного человека, ни в каком случае не стану я обижать самого себя, говорить о себе самом, что я достоин чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для

меня Мелет и о чем, повторяю еще раз, я не знаю, хорошо
это или дурно? Так вот вместо этого я выберу и назначу
себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю навер-
c ное, что это — зло? Вечное заточение? Но ради чего стал
бы я жить в тюрьме рабом Одиннадцати[47], постоянно
меняющейся власти? Денежную пеню и быть в заключе-
нии, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное
заточение, потому что мне не из чего уплатить. В таком
случае не должен ли я назначить для себя изгнание?
К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно
бы, однако, должен был я трусить, если бы растерялся
настолько, что не мог бы сообразить вот чего: вы, соб-
ственные мои сограждане, не были в состоянии вынести
d мое присутствие и слова мои оказались для вас слишком
тяжелыми и невыносимыми, так что вы ищете теперь,
как бы от них отделаться; ну а другие легко их вынесут?
Никоим образом, афиняне. Хороша же в таком случае
была бы моя жизнь — уйти на старости лет из отечества
и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду
изгоняемым. Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни при-
шел, молодые люди везде будут меня слушать так же,
как и здесь; и если я буду их отгонять, то они сами меня
e выгонят, подговорив старших, а если я не буду их от-
гонять, то их отцы и домашние выгонят меня из-за них
же.

В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве,
Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать
спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее
убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу,
что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь
38 бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите
мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если
я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо
всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя,
и других, есть к тому же и величайшее благо для челове-
ка, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для
человека[48], — если это я вам скажу, то вы поверите мне
еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я
это утверждаю, но убедить в этом нелегко. Да к тому
b же я и не привык считать себя достойным чего-нибудь
дурного. Будь у меня деньги, тогда бы я назначил
уплатить деньги сколько полагается, в этом для меня
не было бы никакого вреда, но ведь их же нет, разве
если вы мне назначите уплатить столько, сколько я мо-
гу. Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра; ну

столько и назначаю. А вот они, о мужи афиняне,— Платон, Критон, Критобул, Аполлодор — велят мне назначить тридцать мин [49], а поручительство берут на себя; ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

ПОСЛЕ СМЕРТНОГО ПРИГОВОРА

Немного не захотели вы подождать, о мужи афи- c
няне, а вот от этого пойдет о вас дурная слава между людьми, желающими хулить наш город, и они будут обвинять вас в том, что вы убили Сократа, известного мудреца. Конечно, кто пожелает вас хулить, тот будет утверждать, что я мудрец, пусть это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою; подумайте о моих годах, как много уже
прожито жизни и как близко смерть. Это я говорю не d
всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить всё, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватить-то у меня, правда что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать, вопия и
рыдая, делая и говоря, повторяю я вам, еще многое меня e
недостойное — все то, что вы привыкли слышать от других. Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе [50]. Потому что ни на суде, ни на войне, ни мне,
ни кому-либо другому не следует избегать смерти вся- 39
кими способами без разбора. Потому что и в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих; много есть и других способов избегать смерти в случае какой-нибудь опасности для того, кто отважится делать и говорить все. От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее — уйти от
нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем b
смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и про-

ворные,— тем, что идет проворнее,— нравственною порчей. И вот я, осужденный вами, ухожу на смерть, а они, осужденные истиною, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они — при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно.

c А теперь, о мои обвинители, я желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня уже настало то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать,— когда им предстоит умереть[51]. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, на которую вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами,
d говорю я, совсем обратное: больше будет у вас обличителей — тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Ну вот, предсказавши это вам, которые меня осудили, я ухожу от вас.

e А с теми, которые меня оправдали, я бы охотно побеседовал о самом этом происшествии, пока архонты[52] заняты своим делом и мне нельзя еще идти туда, где я должен умереть. Побудьте пока со мною, о мужи! Ничто не мешает нам поболтать друг с другом, пока есть время.
40 Вам, друзьям моим, я хочу показать, что, собственно, означает теперешнее происшествие. Со мною, о мужи судьи,— вас-то я по справедливости могу называть судьями — случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято ду-
b мать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи,

что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому c
у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом.

А рассудим-ка еще вот как — велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда d
спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей про- e
жил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь [53] нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В са- 41
мом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов [54], которые в своей жизни отличались справедливостью,— разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером [55]! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня b

было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом [56] или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправедного суда, и мне думается, что сравнивать мою судьбу с их было бы не неприятно. И наконец, самое главное — это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр; чего не дал бы всякий, о мужи судьи, чтобы узнать доподлинно
c человека, который привел великую рать под Трою, или узнать Одиссея, Сисифа [57] и множество других мужей и жен, которых распознавать, с которыми беседовать и жить вместе было бы несказанным блаженством. Не может быть никакого сомнения, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят.

Но и вам, о мужи судьи, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное,
d так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей. Положим, что они выносили приговор и обвиняли меня не по такому соображе-
e нию, а думая мне повредить; это в них заслуживает порицания. А все-таки я обращаюсь к ним с такою маленькою просьбой: если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья, сделавшись взрослыми, больше заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал; и если они будут много о себе думать, будучи ничем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и воображают о себе невесть что, между тем как на самом деле
42 ничтожны. И, делая это, вы накажете по справедливости не только моих сыновей, но и меня самого. Но вот уже время идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога.

КРИТОН

Сократ, Критон

Сократ. Что это ты в такое время, Критон? Или 43
уже не рано?

Критон. Очень рано.

Сократ. А как?

Критон. Едва светает.

Сократ. Удивляюсь, как это сторож согласился впустить тебя.

Критон. Уж он меня знает, Сократ, потому что я часто сюда захожу; к тому же я отчасти и ублаготворил его.

Сократ. А ты сейчас только пришел или давно?

Критон. Довольно давно.

Сократ. Почему же ты не разбудил меня тотчас, b
а сидишь себе возле меня и молчишь?

Критон. Сохрани меня Зевс, Сократ! Я бы и сам не желал — в такой беде да еще не спать. На тебя же давно удивляюсь, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы тебе было как можно приятнее. Разумеется, мне и прежде, во время всей твоей жизни, нередко приходилось удивляться твоему нраву, но особенно я удивляюсь ему теперь, при этом несчастии, как ты его легко и терпеливо переносишь.

Сократ. Да ведь это было бы и нелепо, Критон, в мои годы — роптать на то, что приходится умереть.

Критон. И другим, Сократ, случается попадать на c
старости лет в такую беду, однако же старость нисколько не мешает им роптать на свою судьбу.

Сократ. Это правда. Но зачем же ты так рано пришел?

Критон. Я пришел с печальным известием, Сократ, печальным и тягостным не для тебя, как я вижу, а для меня и для всех твоих близких,— с известием, которое мне кажется непереносимым.

Сократ. С каким это? Уж не пришел ли с Делоса
корабль [1], с приходом которого я должен умереть? d

Критон. Прийти-то еще не пришел, но думается мне, что придет сегодня, судя по словам тех, которые прибыли с Суния [2] и оставили его там. Ну вот из того, что они передают, очевидно, что он придет сегодня, и завтра, Сократ, тебе необходимо будет окончить жизнь.

Сократ. Да в добрый час, Критон! Если богам угодно так, пусть будет так. Только я не думаю, чтобы он пришел сегодня.

44 Критон. Из чего ты это заключаешь?

Сократ. Я тебе скажу. Ведь мне следует умереть на другой день после того, как придет корабль.

Критон. Так по крайней мере говорят ведающие этим [3].

Сократ. В таком случае я думаю, что он придет не сегодня, а завтра. Заключаю же я это из некоторого сна, который видел этой ночью [4] незадолго перед тем, как проснуться, и, пожалуй, было кстати, что ты не разбудил меня.

Критон. А какой же это был сон?

Сократ. Мне казалось, что подошла ко мне какая-
b то прекрасная и величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: «Сократ!

В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой» [5].

Критон. Какой странный сон, Сократ!

Сократ. А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

Аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы

Критон. Слишком, кажется. Но, дорогой мой Сократ, и теперь еще говорю тебе: послушайся ты меня и не отказывайся от своего спасения. Ведь меня, если ты умрешь, постигнет не одна беда: кроме того, что я лишусь друга, какого мне никогда и нигде больше не найти, еще многим из тех, которые не близко
c знают нас с тобою, покажется, что я не позаботился спасти тебя, будучи в состоянии сделать это, если бы захотел истратить деньги. Ну а может ли быть хуже такой славы, когда о нас думают, что мы ценим деньги больше, чем друзей? Ведь большинство не поверит, что ты сам не захотел уйти отсюда, несмотря на наши старания.

Сократ. Но для чего же нам так заботиться о мнении большинства, мой милый Критон? Люди со смыслом, которых скорее стоит принимать в расчет, будут думать, что это случилось так, как это случилось.

Критон. Но ведь ты уже видишь, Сократ, что необ- d
ходимо также заботиться и о мнении большинства [6].
Теперь-то оно ясно, что большинство способно причи-
нять не какое-нибудь маленькое, а пожалуй что и вели-
чайшее зло тому, кто перед ним оклеветан.

Сократ. О, если бы, Критон, большинство способно
было делать величайшее зло, с тем чтобы быть способ-
ным и на величайшее добро! Хорошо бы это было!
А то ведь оно не способно ни на то, ни на другое: оно не
может сделать человека ни разумным, ни неразумным,
а делает что попало.

Критон. Положим, что это так, Сократ, но вот ты e
мне что скажи: уж не боишься ли ты за меня и за про-
чих близких, что, если ты уйдешь отсюда, доносчики
причинят нам неприятности за то, что мы тебя отсюда
похитили, и что мы должны будем потерять довольно
много денег, а то и все наше состояние или даже подвер-
гнуться, сверх того, еще чему-нибудь? Если ты боишь- 45
ся чего-нибудь такого, то оставь это, потому что спра-
ведливость требует, чтобы мы ради твоего спасения
подверглись подобной опасности, а если понадобится,
то и большей. Нет, послушайся ты меня и не делай
иначе.

Сократ. Не этого одного я опасаюсь, Критон, но и
многого другого.

Критон. Этого уж ты не бойся. Да и немного про-
сят денег за то, чтобы спасти тебя и вывести отсюда. Что
же касается наших доносчиков, то разве ты не знаешь,
какой это дешевый народ и что для них вовсе не может
понадобиться много денег. Ты же можешь вполне рас- b
полагать моим имуществом, и я думаю, что его будет
достаточно. Если, наконец, заботясь обо мне, ты дума-
ешь, что не нужно тратить моего имущества, то вот твои
иноземные друзья, которые здесь, готовы за тебя запла-
тить; один уже и принес необходимые для этого день-
ги — Симмий Фиванец. То же самое готов сделать и Ке-
бет [7], и еще очень многие. Повторяю я тебе — не бойся
ты этого и не отказывайся от своего спасения; не сму-
щайся тоже и тем, о чем ты говорил на суде, что, уйдя
отсюда, ты не знал бы, на что себя употребить: и во
многих других местах, куда бы ты ни пришел, тебя c
будут любить. А если бы ты пожелал отправиться в
Фессалию, то у меня там есть друзья, которые будут
тебя высоко ценить и оберегать, так что во всей Фесса-
лии ни один человек не доставит тебе огорчения.

А к тому же, Сократ, ты затеял, мне кажется, несправедливое дело — предавать самого себя, когда можешь спастись. Ведь ты добиваешься для себя того же самого, чего могли бы добиваться — да и добились уже — твои враги, желая погубить тебя. Мало того, мне кажется, что ты предаешь и своих собственных сыновей [8], оставляя их
d на произвол судьбы, между тем как мог бы и прокормить и воспитать их, и твоя это вина, если они будут жить как придется; придется же им испытать, разумеется, то самое, что выпадает обыкновенно сиротам на их сиротскую долю. В самом деле, или не нужно и заводить детей, или уж нести все заботы о них — кормить и воспитывать, а ты, мне кажется, выбираешь самое легкое; следует же тебе выбирать то, что выбирает человек добросовестный и мужественный, особенно если говоришь,
e что всю жизнь заботишься о добродетели. Что касается меня, то мне стыдно и за тебя, и за нас, твоих близких, если станут думать, что все это случилось с тобою по какой-то трусости с нашей стороны: и то, что дело поступило в суд,— ты явился, хотя мог и не являться,— и самый суд, как он происходил, и, наконец, эта нелепая
46 развязка, как будто бы мы отступили по какой-то негодности и трусости с нашей стороны, ибо ни мы тебя не спасли, ни сам ты себя не спас, между тем как это было вполне возможно, если бы мы только на что-нибудь годились. Вот ты и смотри, Сократ, как бы все это не оказалось не только вредным, но и позорным для нас с тобою. Однако подумай; вернее, впрочем, что и думать-то уже некогда, а нужно решить, решение же может быть одно, потому что в следующую ночь все уже должно быть сделано, а если еще будем ждать, то уже ничего нельзя будет сделать. Но умоляю тебя всячески, Сократ, послушайся меня и ни в каком случае не поступай иначе.

b Сократ. О милый Критон, твое усердие стоило бы дорогого, если бы оно было направлено сколько-нибудь верно, а иначе, чем оно больше, тем тяжелее. А потому следует обсудить, нужно ли нам это делать или нет. Таков уж я всегда, а не теперь только, что из всего, что во мне есть, я не способен руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, я не могу отбросить и теперь, после того как случилось со мною это несчастье; напротив,
c они кажутся мне как будто все такими же, и я почитаю и уважаю то же самое, что и прежде, и если в настоящее

время мы не найдем ничего лучшего, то можешь быть уверен, что я с тобою отнюдь не соглашусь, даже если бы всесильное большинство вздумало устрашать нас, как детей, еще бо́льшим количеством пугал, чем теперь, когда оно насылает на нас оковы, казни и лишение имущества. Как же бы в таком случае исследовать нам это дело всего правильнее? Не вернуться ли сначала к тому, о чем ты говорил,— к вопросу о мнениях — и посмотреть, хорошо ли говаривали мы неоднократно, что на d
одни мнения следует обращать внимание, а на другие нет; или, может быть, это было хорошо говорено в то время, когда мне еще не нужно было умирать, ну а теперь уже стало ясно, что мы это так только говорили, а что по правде это были сущие пустяки? Что касается меня, Критон, то я очень желаю рассмотреть вместе с тобою, покажутся ли мне эти слова сколько-нибудь иными, после того как я попал в настоящую беду, или они покажутся мне все такими же, и захотим ли мы их оставить или последовать им. Как-никак, а люди, которые знали, что говорили, неоднократно, мне думается, утверждали то самое, что я сейчас сказал,— что из мнений, какие бывают у людей, одни следует, а другие не e
следует высоко ценить. Скажи мне, ради богов, Критон, разве это, по-твоему, не хорошо было говорено? Ведь тебе, судя по-человечески, не предстоит завтра умереть, 47
и у тебя нет в настоящее время такого несчастия, которое могло бы сбивать тебя с толку; так посмотри же, правильно ли это, по-твоему, говорят люди, что не все человеческие мнения следует уважать, но одни следует уважать, а другие нет. Как по-твоему? Не хорошо ли это говорят?

Критон. Хорошо.

Сократ. Значит, хорошие мнения нужно уважать, а дурные не нужно?

Критон. Да.

Сократ. Но хорошие мнения — это мнения людей разумных, а дурные — неразумных?

Критон. Как же иначе?

Сократ. Ну а как мы решали такой вопрос: тот, b
кто занимается гимнастикой, обращает ли внимание на мнение, похвалу и порицание всякого или только одного, а именно врача или учителя гимнастики? [9]

Критон. Только его одного.

Сократ. Значит, ему нужно бояться порицаний и радоваться похвалам одного того, а не всех?

Критон. Очевидно.

Сократ. Стало быть, он должен вести себя, упражнять свое тело, ну и, разумеется, есть и пить так, как это кажется нужным одному — тому, кто к этому делу приставлен и понимает в нем, а не так, как это кажется нужным всем остальным.

Критон. Это верно.

c Сократ. Хорошо. А если он этого одного не послушается и не будет ценить его мнения, а будет ценить слова большинства или тех, которые в этом ничего не понимают, то не потерпит ли он какого-нибудь зла?

Критон. Конечно, потерпит.

Сократ. Какое же это зло? Чего оно касается? Из того, что принадлежит ослушнику, чего именно?

Критон. Очевидно, тела, ведь его оно и разрушает.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Уж не так ли и в остальном, Критон, чтобы не перечислять всех случаев? Ну вот, конечно, и относительно справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, доброго и
d злого — того самого, о чем мы теперь совещаемся, нужно ли нам относительно всего этого бояться и следовать мнению большинства или же мнению одного, если только есть такой, кто это понимает, и кого дóлжно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых? Ведь если мы не последуем за ним, то мы испортим и уничтожим то самое, что от справедливости становится лучшим, а от несправедливости погибает, как мы и раньше это утверждали. Или это не так?

Критон. Думаю, что так, Сократ.

Сократ. Ну а ежели, последовав мнению невежд, мы погубим то, что от здорового становится лучше, а от
e нездорового разрушается, будет ли стоить жить, после того как оно будет разрушено? Я говорю это о теле, не правда ли?

Критон. Да.

Сократ. Так стоит ли нам жить с негодным и разрушенным телом?

Критон. Никоим образом.

Сократ. Ну а стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость
48 бывает на пользу? Или, может быть, то, к чему относятся справедливость и несправедливость, — что бы это там ни было — мы ценим меньше, нежели тело?

Критон. Никоим образом.

Сократ. А напротив, ценим больше?

Критон. Да, и много больше.

Сократ. Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться о том, что скажет о нас большинство, мой милый, а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо,— он один да еще сама истина. Таким образом, в твоем рассуждении неправильно, во-первых, то, что ты утверждаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства относительно справедливого, прекрасного, доброго и им противоположного. «Да, но ведь большинство,— скажут на это,— способно убивать нас» [10].

Критон. Ты прав, Сократ, так могут сказать. b

Сократ. Но, мой милейший, не знаю как тебе, а мне относительно этого рассуждения сдается, что подобное ему было у нас и раньше. Подумай-ка ты опять вот о чем: сто́им ли мы еще или не сто́им за то, что всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную?

Критон. Конечно, стоим.

Сократ. А что хорошее, прекрасное, справедливое, что все это одно и то же — стоим ли мы за это или не стоим?

Критон. Стоим.

Сократ. Так вот на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, будет ли справедливо,
если я буду стараться уйти отсюда вопреки воле афи- c
нян, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, а если нет, то оставим. Что же касается твоих соображений относительно расходов, общественного мнения, воспитания детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, а потом, если бы это было можно, воскрешать, так себе, ни с того ни с сего,— соображения того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует, кажется, рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили,— справедливо ли мы посту-
пим, если будем платить деньги и благодарить тех, кото- d
рые меня отсюда выведут, или если будем сами выводить и сами выходить, или же, наоборот, делая все это, мы поистине нарушим справедливость; и если бы оказалось, что поступать таким образом — несправедливо, тогда бы уж не следовало беспокоиться о том, что, оставаясь

здесь и ничего не делая, мы должны умереть или подвергнуться еще чему-нибудь, если уж иначе приходится нарушить справедливость.

Критон. Говорить-то, мне кажется, ты хорошо говоришь, но разбери-ка, что нам следует делать, Сократ.

Сократ. Разберем-ка, милейший, сообща, и если
у тебя найдется возразить что-нибудь на мои слова, то
возражай и я тебя послушаюсь; а если не найдется, то
e уж ты перестань, мой милейший, говорить мне одно и
то же, будто я должен уйти отсюда вопреки афинянам,
ибо что меня касается, то я очень дорожу тем, чтобы
поступать в этом деле с твоего согласия, а не вопреки
49 тебе. Заметь же особенно начало исследования, пока-
жется ли оно тебе удовлетворительным, и постарайся
отвечать по чистой совести.

Критон. Я постараюсь.

Сократ. Полагаем ли мы, что ни в каком случае не
следует добровольно нарушать справедливость или что
в одном случае следует, а в другом нет? Или же мы пола-
гаем, что уж нарушать справедливость никоим образом
не может быть хорошо или честно, в чем мы и прежде не-
редко с тобою соглашались? Или все эти наши прежние
соглашения улетучились за несколько последних дней,
b и вот оказывается, что мы, люди немолодые, Критон,
давно уже беседуя друг с другом как будто о деле, и не
замечали того, что мы ничем не отличаемся от детей?
Или же, всего вероятнее, что, как мы тогда говорили,
так оно и есть: согласно или не согласно с этим большин-
ство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем
теперь, а уж нарушение справедливости во всяком слу-
чае вредно и постыдно для того, кто ее нарушает. Пола-
гаем мы это или нет?

Критон. Полагаем.

Сократ. Значит, ни в каком случае не следует нарушать справедливость?

c Критон. Нет, конечно.

Сократ. Значит, вопреки мнению большинства нельзя и воздавать несправедливостью за несправедливость, если уж ни в каком случае не следует нарушать справедливость? [11]

Критон. Очевидно, нет.

Сократ. А теперь вот что, Критон: делать зло — дóлжно или нет?

Критон. Разумеется, не дóлжно, Сократ.

Сократ. Ну а воздавать злом за зло, как этого тре-

бует большинство, справедливо или несправедливо?

Критон. Никоим образом не справедливо.

Сократ. Потому, кажется, что делать людям зло или нарушать справедливость — одно и то же.

Критон. Верно говоришь.

Сократ. Стало быть, не дóлжно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь. Только ты смотри, Критон, как бы не оказалось, d что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки общепринятому мнению, потому что я знаю, что так думают и будут думать немногие. Впрочем, когда одни думают так, а другие не так, тогда уже не бывает общего совета, а непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. То же вот и ты, рассмотри-ка это как можно лучше, согласен ли ты со мной, кажется ли это тебе так же, как и мне, и можем ли мы начать совещание с того, что ни нарушать справедливость, ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни воздавать злом за претерпеваемое зло ни в каком случае не правильно? Или ты отступаешься и не согласен с этим началом? Мне же e и прежде так казалось, и теперь еще кажется, а если, по-твоему, это иначе как-нибудь, то говори и научай. Но если ты останешься при прежних мыслях, тогда слушай дальше.

Критон. И остаюсь при прежних мыслях, и думаю то же, что и ты. Говори же.

Сократ. Ну уж после этого, разумеется, я скажу или, вернее, спрошу: ежели ты признал что-либо справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно?

Критон. Нужно.

Сократ. Вот ты и смотри теперь: уходя отсюда без 50 согласия города, не причиняем ли мы этим зло кому-нибудь, и если причиняем, то не тем ли, кому всего менее можно его причинять? И исполняем ли мы то, что признали справедливым, или нет?

Критон. Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ: я этого не понимаю.

Речь Законов в поддержку возражений Сократа

Сократ. Ну так посмотри вот на что: если бы, в то время как мы собирались бы удрать отсюда — или как бы это там ни называлось,— если бы в это самое время пришли сюда Законы и Государство [12] и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажи-ка нам, Сократ, что это ты задумал делать? Не b

задумал ли ты этим самым делом, к которому приступаешь, погубить и нас, Законы, и все Государство, насколько это от тебя зависит? Или тебе кажется, что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются?» Что скажем мы на это или на что-нибудь подобное, Критон? Ведь не одни только риторы могут сказать многое в защиту того закона, который мы отменяем и который требует, чтобы судебные решения
c сохраняли силу. Или, может быть, мы возразим, что ведь это же город поступил с нами несправедливо и решил дело неправильно? Это мы, что ли, им скажем?

Критон. Разумеется это самое, Сократ!

Сократ. «Как же это так,— могут сказать Законы,— разве у нас с тобою, Сократ, был еще какой-нибудь договор кроме того, чтобы твердо стоять за судебные решения, которые вынесет город?» И если бы мы стали этому удивляться, то, вероятно, они сказали бы: «Ты нашим словам не удивляйся, Сократ, но отвечай; кстати, это твое обыкновение — пользоваться вопросами и отве-
d тами. Отвечай же нам: за какую нашу вину собираешься ты погубить нас и город? Не мы ли, во-первых, родили тебя, и не с нашего ли благословения отец твой получил себе в жены мать твою и произвел тебя на свет? Ну вот и скажи: порицаешь ли ты что-нибудь в тех из нас, которые относятся к браку?» «Нет, не порицаю»,— сказал бы я на это. «Но, может быть, ты порицаешь те, которые относятся к воспитанию родившегося и к его образованию, каковое ты и сам получил? Разве не хорошо распорядились те из нас, которые этим заправляют, требуя
e от твоего отца, чтобы он дал тебе мусическое и гимнастическое воспитание?» [13] «Хорошо»,— сказал бы я на это. «Так. Ну а после того, что ты родился, воспитан и образован, можешь ли ты отрицать, во-первых, что ты наше порождение и наш раб — и ты и твои предки? Если же это так, то думаешь ли ты, что по праву можешь с нами равняться? И что бы мы ни намерены были с тобою делать, находишь ли ты справедливым и с нами делать то же самое? Или, может быть, ты думаешь так, что если бы у тебя был отец или господин, то по отношению к ним ты не был бы равноправным, так что если бы ты от них терпел что-нибудь, то не мог бы ни воздавать им тем же
51 самым, ни отвечать бранью на брань, ни побоями на

побои и многое тому подобное, ну а уж с Отечеством и Законами все это тебе позволено, так что если мы, находя это справедливым, вознамеримся тебя уничтожить, то и ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься уничтожить нас, Отечество и Законы, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо,— ты, который поистине заботишься о добродетели? Или уж ты в своей мудрости не замечаешь того, что Отечество драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и b
у богов, и у людей — у тех, у которых есть ум, и что если Отечество сердится, то его нужно бояться, уступать и угождать ему больше, нежели отцу, и либо его вразумлять, либо делать то, что оно велит, и если оно приговорит к чему-нибудь, то нужно претерпевать это спокойно, будут ли то розги или тюрьма, пошлет ли оно на войну, пошлет ли на раны или на смерть,— что все это нужно делать, что это справедливо и что отнюдь не следует сдаваться врагу, или бежать от него, или бросать свое место, но что и на войне, и на суде, и повсюду следует делать то, что велит Город и Отечество, или же вразум- c
лять их, когда этого требует справедливость, учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством есть нечестие?» Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

Критон. Мне кажется, правду.

Сократ. «Ну вот и рассмотри, Сократ,— скажут, вероятно, Законы,— правду ли мы говорим, что ты задумал несправедливо то, что ты задумал теперь с нами сделать. В самом деле, мы, которые тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами, и d
тебя и всех прочих граждан,— в то же время мы предупреждаем каждого из афинян, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, что если мы ему не нравимся, то ему предоставляется взять свое имущество и идти, куда он хочет, и если мы с городом кому-нибудь из вас не нравимся и пожелает кто-нибудь из вас ехать в колонию или поселиться еще где-нибудь, ни один из нас, Законов, не ставит ему препятствий и не запрещает уходить куда угодно, сохраняя при этом свое имущество. О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в на- e
ших судах и ведем в городе прочие дела, о таком мы уже говорим, что он на деле согласился с нами исполнять то, что мы велим; а если он не слушается, то мы

говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим родителям, тем, что не повинуется нам, своим воспитателям, и тем, что, согласившись нам повиноваться, он и не повинуется нам и не вразумляет нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо,
52 и хотя мы предлагаем, а не грубо повелеваем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух: или вразумлять нас, или исполнять — он не делает ни того ни другого.

Таким-то вот обвинениям, говорим мы, будешь подвергаться и ты, если сделаешь то, что у тебя на уме, и притом не меньше, а больше, чем все афиняне». А если бы я сказал: «Почему же?», то они, пожалуй, справедливо заметили бы, что ведь я-то крепче всех афинян
b условился с ними насчет этого. Они сказали бы: «У нас, Сократ, имеются великие доказательства тому, что тебе нравились и мы, и наш город, потому что не сидел бы ты в нем так, как не сидит ни один афинянин, если бы он не нравился тебе так, как ни одному афинянину; и никогда-то не выходил ты из города ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что однажды на Истм да еще на войну [14]; и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на тебя охота увидать другой город и дру-
c гие законы, с тебя было довольно нас и нашего города — вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. Наконец, если бы хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия города то самое, что задумал сделать теперь без его согласия. Но в то время ты напускал на себя благородство и как будто бы не смущался мыслию о смерти и говорил, что предпочитаешь смерть изгнанию, а теперь и слов этих не стыдишься, и на нас, на Законы, не смотришь, намереваясь
d нас уничтожить, и поступаешь ты так, как мог бы поступить самый негодный раб, намереваясь бежать вопреки обязательствам и договорам, которыми ты обязался жить под нашим управлением. Итак, прежде всего отвечай нам вот на что: правду ли мы говорим или неправду, утверждая, что ты не на словах, а на деле согласился жить под нашим управлением?» Что мы на это скажем, мой милый Критон? Не согласимся ли мы с этим?

Критон. Непременно, Сократ.

Сократ. «В таком случае,— могут они сказать,—

не нарушаешь ли ты обязательства и договоры, которые ты с нами заключил, не бывши принужденным их заключать и не бывши обманутым и не имевши надобности решить дело в короткое время, но за целые семьдесят лет, в течение которых тебе можно было уйти, если бы мы тебе не нравились и если бы договоры эти казались тебе несправедливыми. Ты же не предпочитал ни Лакедемона, ни Крита [15], столь благоустроенных, как ты постоянно это утверждаешь, ни еще какого-нибудь из 53
эллинских или варварских государств, но выходил отсюда реже, чем выходят хромые, слепые и прочие калеки,— так, особенно по сравнению с прочими афинянами, нравился тебе и наш город, и мы, Законы. А вот теперь ты отказываешься от наших условий? Последовал бы ты нашему совету, Сократ, и не смешил бы ты людей своим уходом из города!

Подумай-ка, в самом деле: нарушив эти условия и оказываясь виновным в чем-нибудь подобном, что сделаешь ты хорошего для себя самого и для своих близких? b
Что твоим близким будет угрожать изгнание, что они могут лишиться родного города или потерять имущество, это по меньшей мере очевидно. Что же касается тебя самого, то если ты пойдешь в один из ближайших городов, в Фивы или Мегару [16], так как они оба, Сократ, управляются хорошими законами, то ты придешь туда врагом государственного порядка этих городов, и всякий, кому дорог его город, будет на тебя коситься, считая тебя разрушителем законов, и ты утвердишь за твоими судьями славу, будто бы они правильно решили дело, c
потому что разрушитель законов весьма может показаться развратителем молодежи и людей неразумных. Так не намерен ли ты избегать и городов, которые управляются хорошими законами, и людей самых достойных? Но в таком случае стоит ли тебе продолжать жить? Или ты пожелаешь сблизиться с этими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? Или о том же, о чем и здесь,— о том, что для людей нет ничего дороже, чем доблесть и праведность, соблюдение уставов и законов? И ты не полагаешь, что d
это было бы недостойно Сократа? Надо бы полагать. Но допустим, ты ушел бы дальше от этих мест и прибыл в Фессалию, к друзьям Критона; это точно, что беспорядок там и распущенность величайшие, и, вероятно, они с удовольствием стали бы слушать твой рассказ о том, как это было смешно, когда ты бежал из тюрьмы пере-

ряженный, надевши козлиную шкуру [17] или еще что-
нибудь, что надевают обыкновенно при побеге, и изме-
нив свою наружность. А что ты, старый человек, кото-
e рому, по всей вероятности, недолго осталось жить,
решился так малодушно цепляться за жизнь, этого тебе
никто не заметит? Может быть, и не заметит, если ты
никого не обидишь, а иначе, Сократ, ты услышишь много
такого, чего вовсе и не заслужил. И вот будешь ты жить,
заискивая у всякого рода людей, и ничего тебе не оста-
нется делать, кроме как наслаждаться едой, все равно
54 как если бы ты отправился в Фессалию на ужин. А бе-
седы о справедливости и прочих добродетелях, они куда
денутся? Но разумеется, ты желаешь жить ради детей,
для того, чтобы вскормить и воспитать их? Как же это,
однако? Вскормишь и воспитаешь, уведя их в Фессалию,
и вдобавок ко всему прочему сделаешь их чужезем-
цами? Или ты этого не думаешь делать, а думаешь, что
они получат лучшее воспитание и образование, если
будут воспитываться при твоей жизни, хотя бы и вдали
от тебя? Или ты думаешь, что твои близкие будут о них
заботиться, если ты переселишься в Фессалию, а если
b переселишься в Аид, то не будут? Надо полагать, что
будут, если они только на что-нибудь годятся, твои так
называемые близкие.

Нет, Сократ, послушайся ты нас, своих воспитате-
лей, и не ставь ничего впереди справедливости — ни
детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь, чтобы, придя в
Аид, ты мог оправдаться этим пред тамошними прави-
телями [18]. В самом деле, если ты сделаешь то, что наме-
рен сделать, то и здесь не будет хорошо ни для тебя, ни
для кого-нибудь из твоих — не будет ни справедливо,
ни согласно с волею богов, да и после того, как придешь
c туда, будет не лучше; и если ты уйдешь теперь, то уй-
дешь обиженный не нами, Законами, а людьми. Если
же выйдешь из тюрьмы, столь постыдно воздавши за
несправедливость и зло, нарушивши заключенные с
нами договоры и обязательства и причинив зло
как раз тем, кому всего менее следовало причинять
его,— самому себе, друзьям, Отечеству, нам, то и мы
будем на тебя сердиться при твоей жизни, да и там наши
братья, законы Аида, не примут тебя с радостью, зная,
что ты и нас готов был уничтожить, насколько это от
d тебя зависело. Но да не убедит тебя Критон послушаться
скорее его, нежели нас».

Заключение: отказ Сократа от бегства

Уверяю тебя, милый друг, что мне кажется, будто я все это слышу, подобно тому как корибанствующим[19] кажется, что они слышат флейты, и от этих-то вот речей звон стоит у меня в ушах и не позволяет мне слышать ничего другого. Вот ты и знай — так по крайней мере кажется мне теперь,— что если ты будешь говорить противное, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь сказать сильнее, говори.

Критон. Но мне нечего говорить, Сократ.

Сократ. Оставим же это, Критон, и сделаем так, e
как бог указывает.

ФЕАГ

Демодок, Сократ, Феаг

121 Демодок. Мне необходимо было бы поговорить с тобой наедине [1], мой Сократ, если у тебя есть время; и если ты не слишком занят, то ради меня удели время беседе.

Сократ. Но я и так свободен, в особенности же если я тебе нужен. И если ты хочешь мне что-то сказать, ничто этому не препятствует.

Демодок. Не желаешь ли пройти со мной отсюда в портик Зевса Освободителя? [2]

Сократ. Как тебе угодно.

b Демодок. Пойдем же. Послушай, Сократ, все рожденные существа созданы, по-видимому, на один лад — и растения, поднимающиеся из земли, и животные, в том числе человек [3]. В отношении растений нам, землепашцам, легче всего предусмотреть все, что необходимо для их роста и для самой посадки: после того как посаженное растение получает жизнь, начинается длительный,
c трудный и тяжкий уход за ростком. Похоже, что нечто подобное происходит и с человеком. Я наблюдаю это на примере моих собственных дел и переношу сей пример на все остальное: ведь появление на свет этого вот моего сына — назвать ли это порождением или созданием — осуществилось весьма легко, воспитать же его — трудное дело, ибо я нахожусь в постоянном за него страхе. Можно было бы упомянуть еще о многом, но и та страсть, коя сейчас им владеет, очень меня пугает; страсть эту нельзя назвать низменной, однако в ней таится великий риск: ведь он, мой Сократ, гово-
d рит, что жаждет стать мудрым. Мне кажется, его сбивают с толку некоторые его сверстники и земляки: посетив столицу, они припоминают услышанные там речи, а он им завидует и уже давно докучает мне, требуя, чтобы я подумал о нем и заплатил деньги кому-либо из софистов, который сделал бы его мудрым [4]. Меня же

меньше всего заботят деньги, но боюсь, что там, куда 122
ему не терпится отправиться, он подвергнет себя немалой опасности. До сих пор я удерживал его увещаниями; но поскольку далее удержать его я не в силах, полагаю, что лучше всего будет уступить ему, иначе, постоянно общаясь с кем-то без моего ведома, он может погибнуть. Вот почему я и явился сейчас сюда, чтобы отдать его в обучение кому-либо из тех, кто пользуется славой софистов. Ты же в добрый час нам попался навстречу, ибо как раз с тобой мне весьма желательно посоветоваться о том, что́ я намерен предпринять. И если ты способен извлечь совет из того, что сейчас от меня услышал, ты можешь и должен мне его дать. b

Сократ. Поистине, Демодок, говорят, что совет — это святая вещь [5]. И если он свят во всяком ином деле, то уж тем более в том, о котором ты сейчас со мною советуешься: ведь нет ничего более божественного в решениях людей, чем то, что касается воспитания — самого ли человека или членов его семьи. Но сначала нам надо с тобой договориться, как именно мы определим, о чем мы советуемся, дабы не выходило, что я часто c
разумею одно, ты же — другое, и потом, зайдя чересчур далеко в беседе, мы не показались бы сами себе смешными — и я, дающий тебе советы, и ты, их выслушивающий,— потому что ни по одному вопросу не придем к согласию.

Демодок. Мне кажется, ты прав, Сократ, и поступить надо именно так.

Сократ. Да, я прав, но не вполне: кое-что — совсем немногое — я изменю. Мне представляется, что юноша этот жаждет не того, что мы предполагаем, но совсем d
другого, и тогда мы окажемся еще большими чудаками, держа совет не о том. Поэтому, думается мне, самым правильным будет начать с него самого, выспросив у него, чего же именно он желает.

Демодок. По-видимому, лучше всего сделать так, как ты предлагаешь.

Сократ. Скажи же мне, как звучит прекрасное имя юноши? Как мне к нему обращаться?

Демодок. Его имя Феаг, мой Сократ.

Путь к знанию и мудрости

Сократ. Красивое имя дал ты, Демодок, сыну и благочестивое [6]. Скажи же нам, Феаг: ты утверждаешь, что e
хочешь стать мудрым, и доверяешь твоему отцу избрать человека, общение с которым сделало бы тебя таким?

Феаг. Да.

Сократ. Называешь ли ты мудрыми людей, знающих свое дело или не знающих?

Феаг. Конечно, знающих.

Сократ. Что же, разве не обучил тебя отец тому, чему обучаются здесь все остальные сыновья благородных родителей,— грамоте, игре на кифаре, борьбе и другим видам гимнастических состязаний? [7]

Феаг. Обучил, конечно.

123 Сократ. Значит, ты считаешь, что тебе недостает какого-то знания, о котором твоему отцу подобало бы для тебя позаботиться?

Феаг. Да, я так считаю.

Сократ. Какое же это знание? Скажи и нам, чтобы мы сумели тебе помочь.

Феаг. Отец мой это знает, Сократ, ибо я часто ему о том говорил, но он умышленно уверяет тебя, будто не знает, чего я хочу. Подобным же образом он и мне препятствует, не желая отдать меня никому в обучение.

Сократ. Но ведь то, что ты раньше ему говорил,
b было сказано словно бы без свидетелей; теперь же возьми меня в свидетели и перед лицом этого свидетеля изложи, что это за премудрость, к которой ты так стремишься? Например, если бы ты стремился к той, что позволяет людям стать кормчими на кораблях, и я задал бы тебе вопрос: «Мой Феаг, в какой мудрости ты нуждаешься и из-за чего упрекаешь отца, будто он не желает отдать тебя в обучение людям, от которых бы ты ее перенял?» — что бы ты мне на это ответил? Как бы ты эту мудрость назвал? Не искусством ли кораблевождения?

Феаг. Да, так.

c Сократ. А если бы ты упрекал отца за нежелание сделать тебя искусным в премудрости управления колесницами, а я бы спросил, что это за премудрость, коей ты жаждешь, как бы ты мне ее назвал? Не искусством ли управления лошадьми?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а та мудрость, к которой ты ныне стремишься, безымянна или же у нее есть какое-то имя? [8]

Феаг. Думаю, что, конечно, есть.

Сократ. А тебе известна только она сама, без названия, или же и ее имя?

Феаг. Конечно же и ее имя.

Сократ. Что ж это за имя? Скажи.

Феаг. Но какое иное имя, Сократ, можно ей дать, кроме имени мудрости? d

Сократ. Однако ведь и управление колесницами — это мудрость? Или тебе кажется, что это — невежество?

Феаг. Нет, мне так не кажется.

Сократ. Значит, это мудрость?

Феаг. Да.

Сократ. А к чему мы ее применяем? Не к тому ли, чтобы знать, как следует править упряжкой лошадей?

Феаг. Да, именно к этому.

Сократ. Значит, и искусство кораблевождения — это мудрость?

Феаг. Мне кажется, да.

Сократ. Не та ли это мудрость, что помогает нам водить корабли?

Феаг. Именно та.

Сократ. Ну а ты какой жаждешь мудрости? Чем e
умеем мы с ее помощью управлять?

Феаг. Мне кажется, людьми.

Сократ. Больными людьми?

Феаг. Разумеется, нет.

Сократ. Ведь это было бы врачебным искусством, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Тогда эта твоя мудрость поможет нам управлять хоровым пением?

Феаг. Нет.

Сократ. Она была бы в этом случае искусством мусическим, да?

Феаг. Несомненно.

Сократ. Но значит, мы с ее помощью сможем управлять гимнастами?

Феаг. Нет.

Сократ. Это было бы ведь искусством гимнастики?

Феаг. Да.

Сократ. Какими, однако, людьми и чем занимающимися помогает она управлять? Попытайся объяснить это так, как я тебе объяснял перед этим.

Феаг. Мне кажется, она помогает управлять граж- 124
данами.

Сократ. Но ведь среди граждан есть и больные?

Феаг. Да, но я не только их имею в виду, а и всех остальных граждан.

Сократ. Кажется, я понимаю, о каком искусстве ты говоришь. Полагаю, ты имеешь в виду не то, благодаря которому мы умеем управлять жнецами, сборщиками плодов, огородниками, сеятелями и молотильщиками: ведь всем этим мы управляем с помощью искусства земледелия, не так ли?

Феаг. Да, так.

b Сократ. Это также и не то искусство, с помощью которого мы умеем управлять всеми пильщиками, крепильщиками, строгальщиками и резчиками, ибо это было бы плотничье искусство, не так ли? [9]

Феаг. Да.

Сократ. Но, быть может, ты говоришь о той мудрости, что помогает управлять и всеми названными мастерами — земледельцами, плотниками, а также всеми ремесленниками, вместе взятыми, и вдобавок еще частными лицами — мужчинами и женщинами?

Феаг. Да, мой Сократ, именно об этой мудрости я давно уже порываюсь сказать.

c Сократ. А можешь ли ты мне ответить: Эгисф, умертвивший Агамемнона в Аргосе [10], управлял теми людьми, о ком ты говоришь,— всеми ремесленниками, а также частными лицами — мужчинами и женщинами — или кем-то другим?

Феаг. Нет, именно этими лицами.

Сократ. Далее, Пелей, сын Эака, разве не такими же людьми управлял во Фтии? [11]

Феаг. Такими.

Сократ. А о Периандре, сыне Кипсела, ставшем правителем в Коринфе, ты слыхивал? [12]

Феаг. Да, конечно.

Сократ. Разве он не подобными же людьми управлял в своем городе?

d Феаг. Да, подобными.

Сократ. Ну а Архелай, сын Пердикки, тот, что недавно был правителем Македонии? [13] Разве ты не считаешь, что и он управлял такими же лицами?

Феаг. Да, считаю.

Сократ. А Гиппий, сын Писистрата, правивший в нашем городе [14], кем, полагаешь ты, управлял? Не теми ли самыми?

Феаг. Конечно же, теми.

Сократ. А не скажешь ли ты мне, какое прозвище носят Бакид, а также Сибилла и наш соотечественник Амфилит? [15]

Феаг. Какое же иное, мой Сократ, как не прозвище вещих?

Сократ. Ты верно сказал. Но попытайся мне также e
ответить, какое имя получили по свойству своей власти Гиппий и Периандр?

Феаг. Мне кажется, имя тиранов[16]. Иного и не могло быть.

Сократ. Значит, всякий, кто стремится править всеми людьми государства, стремится тем самым к подобной власти над ними — тиранической — и является не кем иным, как тираном?

Феаг. Это очевидно.

Сократ. Ну а ты сам не стремишься ли к такой власти?

Феаг. Из сказанного мною выходит, что да.

Сократ. Несчастный, значит, стремясь стать на-
шим тираном, ты давно уже попрекаешь своего отца 125
за то, что он не посылает тебя к какому-нибудь наставнику в тирании? А ты, Демодок, не стыдно ли тебе, давно знающему, к чему он стремится, и имеющему возможность, послав его в обучение, сделать мастером той премудрости, которой он жаждет,— не стыдно ли тебе отказывать ему в его просьбе? Но теперь, как видишь, он в моем присутствии тебя обвинил; давай же посоветуемся вместе — ты и я, к кому его надо отправить и чья беседа поможет ему стать искусным тираном.

Демодок. Да, мой Сократ, клянусь Зевсом, давай b
посоветуемся, ибо мне кажется, что дело это требует серьезного обсуждения.

Сократ. Постой, добрейший мой! Порасспросим прежде как следует его самого.

Демодок. Спрашивай же.

Сократ. Что, если мы обратимся к Еврипиду, Феаг? Ведь Еврипид где-то говорит:

Мудры тираны от общенья с мудрыми[17].

Представь, кто-нибудь спросил бы Еврипида: «Скажи, c
Еврипид, в общении с какими мудрецами становятся мудрыми тираны?» Ведь если бы он сказал, что

Мудры крестьяне от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как бы он нам ответил? Не в чем ином, сказал бы он, как в земледелии?

Феаг. Да, не в чем ином, только в этом.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Ведь повара мудры в общеньи с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как ответил бы он нам на это? «В поварском искусстве!» Не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Мудры гимнасты от общенья с мудрыми,

d и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — разве не сказал бы он, что в гимнастике?

Феаг. Да.

Сократ. А коли он сказал, что

Мудры тираны от общенья с мудрыми,

и мы спрашиваем его: «О каких мудрецах ты говоришь, Еврипид?» — что может он нам ответить? О чем здесь идет речь?

Феаг. Но, клянусь Зевсом, я не знаю.

Сократ. Хочешь ли, я скажу тебе?

Феаг. Да, если тебе угодно.

Сократ. Это та мудрость, которая, как сказал Анакреонт, была ведома Калликрите [18]. Разве ты не знаешь эту песню?

Феаг. Конечно, знаю.

Сократ. Что же, ты жаждешь общения с таким
e мужем, который был бы сотоварищем по мудрости Калликрите, дочери Кианы, и «знал бы все, что связано с тиранией», как говорит о ней поэт? Это ли тебе нужно, чтобы стать тираном — нашим и города?

Феаг. Ты уже давно, Сократ, вышучиваешь меня и насмехаешься.

Сократ. Как? Разве ты говоришь, что жаждешь не той премудрости, с помощью которой мог бы управлять всеми согражданами? А ведь, занимаясь этим, ты был бы не кем иным, как тираном.

Феаг. Думаю, я мог бы пожелать стать тираном,
126 и лучше всего над всеми людьми, а если это невозможно, то над их большинством. Да ведь, пожалуй, и ты, и все остальные хотели бы этого, а еще более — стать богами... Но я сказал, что стремлюсь не к этому.

Сократ. Однако что же это такое, к чему ты стремишься? Разве ты не говорил, что жаждешь управлять своими согражданами?

Феаг. Но не силой, не так, как правят тираны, а с добровольного согласия граждан, как поступали и другие славные мужи нашего города.

Сократ. Ты разумеешь, как Фемистокл, Перикл или Кимон [19] либо другие мужи, искушенные в делах государственного правления?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, я говорю о них.

Сократ. Ну а если бы ты жаждал умудриться в верховой езде, то к кому, думаешь ты, надо было бы тебе b
обратиться, чтобы стать искусным наездником? Разве не к мастерам верховой езды?

Феаг. Да, к ним, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, ты обратишься к людям, сведущим в верховой езде, имеющим лошадей и постоянно пользующимся ими — и своими, и многими чужими?

Феаг. Ясно, что к ним.

Сократ. Ну а если бы ты пожелал стать умелым в метании копья? Как ты считаешь, разве не к копьеметателям пошел бы ты, чтобы стать искусным в этом деле,— к людям, владеющим копьями и постоянно пользующимся ими — своими, а также и многими чужими? c

Феаг. Думаю, ты прав.

Сократ. Скажи же мне: если ты желаешь стать искусным в деле государственного правления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искушены в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами? [20] Неужели ты думаешь, что станешь мудрым в их искусстве, общаясь не с ними самими, а с какими-то другими людьми?

Феаг. Но я слышал, Сократ, от людей, будто ты d
говоришь в своих беседах, что сыновья этих государственных мужей ничуть не лучше, чем сыновья сапожников [21]. И мне кажется, ты здесь в высшей степени прав, насколько я могу об этом судить. Значит, я был бы весьма неразумен, если бы считал, что кто-то из них может передать мне свою мудрость, коль скоро он ничем не оказался полезен родному сыну — если только вообще он мог в этом отношении быть полезным кому-либо из людей.

Сократ. В таком случае, достойнейший мой, что бы
ты сделал сам, если бы перед тобой после рождения сына
e встала эта задача? Если бы он говорил тебе, что жаждет
стать хорошим живописцем, и упрекал тебя, своего отца,
в том, что ты не желаешь на это тратиться, а сам в то же
время ни в грош не ставил бы мастеров живописи и не
желал бы у них учиться? Или, стремясь стать флейти-
стом, презирал бы таких мастеров либо кифаристов,
коли хотел бы стать кифаристом? Знал бы ты, как ему
помочь и к кому его послать, если бы он не пожелал
у них обучаться?
127 Феаг. Клянусь Зевсом, нет.
Сократ. А теперь, поступая точно так же по отно-
шению к своему отцу, ты удивляешься и коришь его,
когда он не знает, что с тобой делать и к кому тебя посы-
лать? Что, если мы определим тебя к кому-либо из до-
стойных афинян, сведущих в делах государства, кото-
рый занимался бы с тобою даром? Тогда ты и денег бы
не потратил и обрел гораздо бо́льшую славу в глазах
большинства людей, чем если бы общался с кем-то дру-
гим.
Феаг. За чем же дело стало, Сократ? Разве ты не
принадлежишь к достойнейшим людям? Если ты поже-
лаешь со мной заниматься, я буду доволен и не стану
искать никого другого.
b Сократ. Что это ты говоришь, Феаг?
Демодок. Он говорит совсем неплохо, Сократ, и
мне его слова по душе. Я не представляю себе большей
удачи, чем если бы он удовольствовался твоим обще-
ством и ты сам пожелал бы с ним общаться. Я даже
стесняюсь сказать, насколько мне это желанно. Но про-
шу вас обоих — тебя, чтобы ты согласился на это обще-
ние, и тебя, мой сын, чтобы ты не искал никакого иного
общества, кроме Сократова. Этим вы избавите меня от
c многих ужасных забот. Я ведь очень боюсь, как бы он не
связался с кем-то другим, кто мог бы его развратить.
Феаг. Так не бойся же за меня теперь, отец, если
только ты в состоянии убедить Сократа, чтобы он принял
меня в обучение.
Демодок. Ты говоришь прекрасно. Сократ, теперь
моя речь к тебе: я готов, говоря кратко, предоставить
тебе и себя, и все мне самое близкое — одним словом,
d все, в чем ты нуждаешься, если ты будешь мил с Феагом
и облагодетельствуешь его насколько сможешь.
Сократ. Я не удивляюсь твоему стремлению, Де-

модок, коль скоро ты считаешь, что он извлечет благодаря мне большую пользу; ведь я не знаю, к чему бы здравомыслящий человек мог приложить большее усердие, чем к тому, чтобы сделать своего сына сколь возможно лучшим. Однако я весьма дивлюсь, с чего ты вздумал, будто я более тебя способен помочь твоему сыну стать достойным гражданином, а также почему он сам считает меня более способным помочь ему, чем тебя. Ведь ты, e
прежде всего, старше меня; затем, ты уже отправлял множество самых высоких государственных должностей среди афинян и пользуешься высоким почетом как среди своих земляков-анагирассцев [22], так и — не меньшим — среди прочих афинских граждан. Во мне же никто из вас не мог бы усмотреть ничего подобного. Поэтому если наш Феаг пренебрегает общением с государственными мужами и ищет других людей, объявляющих, что они могут обучать юношей, то есть ведь и Продик Кеосский,
и Горгий из Леонтин, и Пол-акрагантец [23], да и многие 128
другие, настолько мудрые, что они, приходя в города, убеждают благороднейших среди юношей, да и самых богатых (несмотря на то что у тех есть полная возможность даром общаться с кем угодно из их сограждан), — убеждают их, оставив прежние знакомства, беседовать с ними и вдобавок доложить к этому весьма немалые деньги да еще и свою благодарность. Было бы естественно, если бы ты и твой сын избрали кого-нибудь из них; ко мне же обращаться с такой просьбой не подобает: я ведь не знаю ни одной из этих счастливых и пре- b
красных наук, хоть и желал бы. И я всегда утверждаю, что, как говорится, я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних.

Феаг. Ты видишь, отец? Мне кажется, Сократ не очень-то готов пока со мной заниматься, хотя я с моей стороны готов, лишь бы он пожелал. Но он говорит нам c
это шутя. Я ведь знаю своих сверстников и людей несколько старшего возраста, которые до общения с ним ничего собой не представляли, а после того, как у него поучились, за весьма малый срок показали себя лучшими людьми, чем те, в сравнении с кем они ранее были хуже.

Сократ. А знаешь ли ты, в чем тут дело, сын Демодока?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, ибо, если ты пожелаешь, и я смогу стать таким, как они.

«Даймонион» (гений) Сократа

d Сократ. Нет, мой милый, ты не знаешь, как это бывает на деле; но я расскажу тебе. Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать [24]. Я могу вам представить тому свидетелей. Вы зна-
e ете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее [25]. И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения такими словами: «Когда ты говорил,— сказал я,— мне послышался голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может,— отвечал он,— голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но даже если я не стану победителем, я использую время для упражнения». Как он сказал,
129 так и сделал. Стоит послушать его рассказ о том, чем для него эти упражнения кончились. А если желаете, спросите Клитомаха, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Еватл [26], принявший его — беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил...

Феаг. Что?

Сократ. «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть, потому что я не захотел послушать Сократа».
b А почему так сказал Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить Никия, сына Героскамандра [27]. Об этом замысле было ведомо лишь им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак». И он
c остался. Но по прошествии некоторого времени он снова вскочил, чтоб идти, говоря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне послышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз, желая скрыть это от меня, он

встал, не говоря мне ни слова, тайком, выждав, когда я был занят другими мыслями. И так он удалился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Потому-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас — мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услышать от многих участников сицилийского дела, что́ я сказал по поводу гибели войска [28]. d
Но дела, случившиеся когда-то, можно узнать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое знамение в настоящем — значит ли оно что-то в действительности. Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Санниона, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом [29] против Ионии и Эфеса. И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную муку, да и за все остальное войско я опасаюсь.

Все это я сказал тебе к тому, что великая сила этого e
божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мною общаться,— их и ты знаешь — делают очень быстро успехи. И опять-таки из этих занимающихся с успехом одни получают прочную и постоянную пользу, а многие 130
другие, пока они со мной, удивительно преуспевают, когда же отходят от меня, снова становятся похожими на всех прочих. Так случилось, например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: общаясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; когда же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына Мелесия, Фукидидова сына [30], а Фукидид этот накануне был раздражен против меня b
из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня, поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть»,— говорю я. «Как,— отвечает,— невдомек ему разве, что́ он был за жалкая душонка раньше, чем стал близок с тобой?» «Видимо, нет,— говорю я,— клянусь богами!» «Но и сам-то я,— говорит он,— оказался смешон, Сократ!» «Почему же c
так?» — спрашиваю. «Да потому, что до моего отплытия

я был способен разговаривать с любым человеком и показывал себя не худшим собеседником, чем кто бы то ни было другой, а потому и гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы: настолько совещусь я собственной никчемности». «А сразу ли,— спрашиваю я,— покинула тебя эта способность
d или постепенно?» «Постепенно»,— отвечает он. «Ну а когда она была при тебе,— спросил я,— ты имел ее благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ,— отвечал он,— невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя,
e говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же,— заключил он,— вся эта способность излилась из меня прочь».

Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то — нет. Так что смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сами владеют пользой, приносимой ими людям, чем у меня, где все это подвержено случаю.

131 Феаг. А по-моему, Сократ, нам надо поступить таким образом: давай испытаем твоего гения, общаясь друг с другом; и если он будет к нам благосклонен, тем лучше. Если же нет, мы тотчас же тогда посоветуемся, что нам делать: обратиться ли к другому человеку или же попытаться умилостивить являющееся тебе божество мольбами, жертвоприношениями и всеми средствами, указанными прорицателями.

Демодок. Больше не возражай, мой Сократ, на слова мальчика: хорошо ведь сказал Феаг.

Сократ. Что ж, если вам представляется это верным, так и поступим.

АЛКИВИАД II

Сократ, Алкивиад

Сократ. Мой Алкивиад [1], значит, ты направляешься к храму, дабы вознести моление богу? 138

Алкивиад. Именно так, Сократ.

Сократ. Ты кажешься угрюмым, взглядом уперся в землю — похоже, ты о чем-то задумался.

Алкивиад. Но что это могла бы быть за забота, Сократ?

Сократ. Величайшая забота, Алкивиад, как мне кажется. Послушай, ради Зевса, разве ты не думаешь, b
что боги, когда мы их о чем-то просим — частным образом или публично,— иногда одно нам даруют, в другом же отказывают и при этом они различают, кому надобно что-либо даровать, а кому — нет?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Так не кажется ли тебе, что требуется очень сильный дар прови́дения, чтобы как-нибудь невзначай, полагая обрести благо, не вымолить себе величайшего зла, когда боги расположены дать молящему именно то, о чем он просил? Например, об Эдипе рас- c
сказывают, будто он просил у богов, чтобы его сыновья медью делили отцовское достояние [2]. Вместо того чтобы молить, как это было еще возможно, об отвращении уже нависшего над ним зла, он накликáл еще новое зло. Итак, его заклятие исполнилось, а из этого воспоследовали многие другие ужасные вещи, перечислять которые имеет ли смысл? [3]

Алкивиад. Но ведь ты, мой Сократ, говорил о безумном человеке. Неужели ты считаешь, что кто-либо, находясь в здравом уме, осмелится обращать к богам такие молитвы?

Сократ. Следовательно, безумие, по твоему мнению, противоположно разумности?

Алкивиад. В высшей степени.

Сократ. Тебе не кажется, что бывают люди разум- d
ные, а бывают и лишенные разума?

Алкивиад. Да, конечно.

Сократ. Давай рассмотрим, что же это за люди. Мы ведь согласились с тобой, что есть люди разумные и неразумные, а кроме того, и просто безумные.

Алкивиад. Да, согласились.

Сократ. Но ведь существуют и здравые люди?

Алкивиад. Да, существуют.

Сократ. И другие — больные?

189 Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Это ведь не одно и то же?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. А есть ли такие, что не принадлежат ни к тому, ни к другому виду?

Алкивиад. Нет, таких не бывает.

Сократ. Значит, каждый человек необходимо бывает либо здоровым, либо больным.

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Ну а относительно разумности и неразумия ты того же самого мнения?

Алкивиад. Как понимать твой вопрос?

Сократ. Думаешь ли ты, что человек может быть только разумным или неразумным или же существует и третье состояние, промежуточное, делающее его и не
b разумным, и не лишенным разума?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Значит, человек в силу необходимости испытывает только одно из двух.

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Вспомни же: ты признал, что разумность противоположна безумию?

Алкивиад. Да, признал.

Сократ. А также и то, что не существует третьего, промежуточного состояния, которое делало бы человека и не разумным и не лишенным разума?

Алкивиад. Да, я признал это.

Сократ. А может ли быть, чтобы две вещи были противоположны одной?

Алкивиад. Ни в коем случае.

c Сократ. Значит, по-видимому, неразумие и безумие — это одно и то же?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Итак, Алкивиад, мы были бы правы, сказав, что все неразумные безумны,— если, например, неразумен кто-либо среди твоих сверстников (а так оно и есть) или из людей более преклонного возраста. Скажи

же, во имя Зевса, разве ты не думаешь, что среди граждан нашего города лишь немногие разумны, большинство же лишено разума, и их-то ты и называешь безумцами?

Алкивиад. Да, я так думаю.

Сократ. Но неужели ты считаешь, что среди столь- d
ких безумцев мы можем безмятежно жить в своем государстве, не подвергаясь тычкам и пинкам — всему тому, что привычно делать безумцам — и не расплатиться за это? Посмотри же, мой милый, так ли обстоит дело?

Алкивиад. А как же, собственно, оно может обстоять, Сократ? По-видимому, все происходит не так, как я думал.

Сократ. Мне это тоже кажется. Но следует это рассмотреть примерно вот каким образом...

Алкивиад. А именно?

Сократ. Скажу тебе. Мы допускаем, что некоторые люди больны. Не так ли?

Алкивиад. Да, разумеется.

Сократ. Но разве ты считаешь для больного не- e
избежным страдать только от подагры, лихорадки или воспаления глаз и не допускаешь, что помимо всех этих бывают другие болезни? Ведь их очень много кроме тех, что я перечислил.

Алкивиад. Я это знаю.

Сократ. Ну а любое воспаление глаз ты считаешь болезнью?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не думаешь ли ты также, что любая болезнь — это воспаление глаз?

Алкивиад. Нет, конечно, не думаю. Но я затрудняюсь в определении.

Сократ. Однако если ты внимательно отнесешься 140
к моим словам, то, рассматривая это вдвоем, мы скорее придем к цели.

Алкивиад. Я внимателен, Сократ, насколько это в моих силах.

Сократ. Итак, мы признали, что любое воспаление глаз — это болезнь, но не любая болезнь — воспаление глаз?

Алкивиад. Да, признали.

Сократ. И правильно, как мне кажется, сделали. Ведь и все, кого бьет лихорадка, больны, однако это не значит, что все болеющие больны лихорадкой, и точно так же, думаю я, обстоит дело с подагрой и с воспале-

b нием глаз. Все это — болезни, но воздействие их различно, как утверждают те, кого мы именуем врачами. Не у всех они между собой подобны и не у всех одинаково протекают, но в каждом отдельном случае это происходит в соответствии с особенностью недуга; между тем все это — болезни. Ведь точно так же мы предполагаем, что существуют различные мастера. Или же нет?

Алкивиад. Разумеется, существуют.

Сократ. Так нужно ли нам перечислять сапожников, плотников, ваятелей и множество других мастеров поименно? Они владеют разными частями мастерства
c и все являются мастерами, но не все они плотники, сапожники или ваятели, хотя в целом они — мастера.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия: тех, кому досталась бо́льшая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше,— глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их восторженными или наивными, либо про-
d стодушными, несведущими или туповатыми. Впрочем, коли ты поищешь, то найдешь еще много других имен. Все они означают неразумие, но его виды различаются так, как, согласно нашему объяснению, различаются между собой ремесла или болезни. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, согласен.

Сократ. Вернемся же теперь к нашему вопросу. Ведь в самом начале нашей беседы перед нами возникла необходимость определить, что такое разумные люди и неразумные. И мы признали, что такие люди существуют. Не так ли?

Алкивиад. Да, признали.

e Сократ. Не считаешь ли ты, что разумные — это те, кто понимают, что́ надо делать и говорить?

Алкивиад. Да, я считаю именно так.

Сократ. Кто же будут тогда неразумные? Видимо, те, кто не ведают ни того ни другого?

Алкивиад. Да, они.

Сократ. Значит, не ведающие ни того ни другого будут незаметно для себя делать и говорить то, что́ не следует?

Алкивиад. Очевидно.

141 Сократ. Однако я, мой Алкивиад, причислил к этим людям и Эдипа. Но и в наше время ты мог бы

найти много таких людей, причем не охваченных, подобно ему, гневом и вовсе не считающих, что они молят богов о чем-то плохом для себя: напротив, они полагают, что вымаливают благо. Ведь Эдип хоть и не просил ничего хорошего, также и не думал, будто он это просит; однако есть люди, с которыми происходит нечто прямо противоположное. Полагаю, ты первый, если бы тебе явился бог, к которому ты сейчас направляешься, и раньше, чем ты успел бы попросить его о чем-нибудь сам, спросил тебя, довольно тебе было бы стать тираном города афинян, да притом — если бы тебе это показалось не великим делом, но ничтожным — предложил тебе стать тираном всей Эллады, увидев же, что и того тебе b
недостаточно, но ты стремишься управлять всей Европой, обещал бы тебе и это, причем не только обещал, но в тот же день по твоему желанию довел бы до всеобщего сведения, что Алкивиад, сын Клиния, стал тираном,— полагаю, ты ушел бы от него, преисполненный радости, считая, что бог возвестил тебе величайшие блага.

А л к и в и а д. Я думаю, Сократ, что и с любым другим, кому выпало бы это на долю, было бы то же самое.

С о к р а т. Однако ценой своей жизни ты вряд ли c
пожелал бы обрести тираническую власть над землею всех греков и варваров.

А л к и в и а д. Думаю, что не пожелал бы. Зачем она мне, если бы я никак не мог ею воспользоваться?

С о к р а т. Ну а если бы ты мог воспользоваться ею во зло и в ущерб самому себе? Верно, и на таких условиях ты бы ее не захотел?

А л к и в и а д. Разумеется, нет.

Мольба, обращенная к богам, должна быть основана на знании добра

С о к р а т. Итак, ты видишь, что небезопасно наобум принимать все, что тебе предлагают, или же самому об этом просить, в случае если из этого может проистекать вред либо вообще d
можно лишиться по этой причине жизни. Мы могли бы назвать многих стремившихся к тиранической власти и усердно ее для себя добивавшихся как некоего блага, которых заговорщики, замышлявшие против тирании, лишили жизни. Полагаю, ты весьма наслышан о некоторых совсем недавних событиях, например о том, как Архелай, тиран македонян, был убит своим любимцем [4]: этот последний оказался влюбленным в тираническую власть не меньше, чем сам тиран был влюблен в него,

e и он убил своего любовника, чтобы самому стать счаст-
ливым человеком — тираном. Но по прошествии трех
или четырех дней, в течение которых он обладал
властью, он сам был убит другим заговорщиком. Ты
можешь видеть также на примере наших сограждан —
ведь не от других мы это слышали, но сами были тому
142 свидетелями,— сколькие из них, стремившиеся к долж-
ности стратега и уже достигшие ее, либо оказывались
изгнанными из нашего города, либо лишались жизни.
Те же из них, относительно кого можно было подумать,
что дела их обстоят наилучшим образом, пройдя через
многочисленные и грозные опасности не только во время
похода, но и тогда, когда возвращались на родину, вне-
запно оказывались в окружении сикофантов[5], попав
в осаду не менее сильную, чем со стороны врагов во вре-
мя войны, так что иные из них молили богов скорее о
том, чтобы оказаться непригодными к исполнению этой
должности, чем о том, чтобы их избрали стратегами.
b Притом если бы им еще эти опасности и труды прино-
сили пользу, то в них был бы какой-то смысл; на самом
же деле все обстоит прямо противоположным образом.

То же самое, как ты можешь видеть, касается и де-
тей: некоторые молят богов об их рождении, а когда
у них появляются на свет дети, эти люди оказываются
ввергнутыми в величайшие жизненные тяготы и беды.
Одни из них из-за совершенной испорченности своих
детей провели всю свою жизнь в печали; у других, хоть
c дети их были хорошими, несчастный случай их похи-
щал, и они оказывались в не менее бедственном поло-
жении, так что предпочли бы после этого совсем не
иметь детей. Такие случаи и многие другие, подобные
им, вполне очевидны, но редко бывает, когда люди либо
отрекаются от того, что им дано, либо, желая получить
что-либо с помощь молитвы, в конце концов от этой
молитвы отказываются. Большинство людей не отказа-
лось бы ни от тиранической власти, ни от должности
d стратега, ни от многих других даров, которые приносят
гораздо больше вреда, чем пользы; более того, они
молили бы о них богов, если бы ими не располагали.
Но иногда, получив это, они вскоре идут на попятный
и просят забрать у них то, о чем они прежде молили.
Потому я и недоумеваю, не напрасно ли, в самом деле,
люди «обвиняют богов в том, что от них бывает зло»:
ведь «люди сами вопреки судьбе накликают на себя горе
своим нечестием, или, как надо сказать, неразумием»[6].

Представляется поэтому, Алкивиад, что разумен был тот e поэт, который, имея, по-видимому, неких неразумных друзей и видя, что они и поступают дурно и молят богов о том, что не является лучшим, но лишь кажется таковым, вознес о них всех молитву богам примерно такую:

Зевс-повелитель, благо даруй нам — молящимся иль немолящим, 143
Жалкую ж долю отринь и для тех, кто о ней тебя просит[7].

Мне кажется, прекрасно и верно сказал поэт! Ты же, если у тебя есть против этого какие-то возражения, не молчи.

Алкивиад. Трудно, Сократ, возражать на прекрасно сказанные слова. Я вижу лишь, что незнание бывает причиной величайших бед для людей, когда, похоже, мы сами не ведаем того, что действуем по незнанию b и (что хуже всего) вымаливаем сами себе величайшее зло. Ведь никто бы этого не подумал, наоборот, каждый счел бы себя способным вымолить у богов величайшие блага, а не величайшее зло. Последнее было бы поистине больше похоже на проклятье, чем на молитву.

Сократ. Но быть может, милейший мой, найдется какой-нибудь муж более дальновидный, чем я и ты, и скажет, что речи наши неверны, когда мы так реши- c тельно порицаем незнание, не добавляя к этому, что есть люди, чье незнание для них при известных обстоятельствах является благом, тогда как для тех, о ком мы говорили раньше, оно было злом.

Алкивиад. Что ты говоришь? Существуют какие-то вещи, которые кому-то и при каких-то обстоятельствах лучше не знать, чем знать?

Сократ. Мне так кажется. А тебе нет?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Но ведь не стану же я обвинять тебя в том, что по отношению к своей матери ты пожелал бы совершить то, что, как говорят, сделали по отношению к своим матерям Орест, Алкмеон и некоторые другие...[8] d

Алкивиад. Во имя Зевса, не кощунствуй, Сократ!

Сократ. Этот запрет, мой Алкивиад, должен относиться не к тому, кто говорит, что ты не пожелал бы совершить подобное дело, но гораздо больше к тому, кто стал бы утверждать противоположное: ведь тебе оно кажется настолько ужасным, что о нем не следует, потвоему, говорить даже вот так, в простоте души. Или ты полагаешь, что Орест — будь он разумен и знай, что́

именно ему лучше всего предпринять,— осмелился бы на нечто подобное?

e Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Думаю, что и никто другой также.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Следовательно, как видно, незнание и непонимание лучшего — скверная вещь?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Значит, скверная она и для Ореста, и для всех других?

Алкивиад. Да.

Сократ. Давай же рассмотрим следующее: пусть тебе внезапно пришло в голову, взяв в руки нож и
144 подойдя к двери дома Перикла, твоего опекуна и друга [9], спросить, дома ли он, с намерением его убить — именно его, а не кого-то другого, ибо ты считал бы это за лучшее,— а тебе бы ответили, что он дома. Я не утверждаю, что ты действительно пожелал бы сделать нечто подобное, но ведь тебе, не ведающему, что́ есть лучшее, могло прийти в голову и такое, и ничто не могло бы этому воспрепятствовать, если бы ты считал, что самое скверное и есть самое лучшее. Или ты с этим не согласен?..

Алкивиад. Разумеется, согласен.

Сократ. Итак, если бы ты вошел в дом и увидел
b его, но не узнал и подумал бы, что это кто-то другой, разве ты осмелился бы его убить?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом! Конечно, нет.

Сократ. Ведь ты собирался убить не первого встречного, но самого Перикла? Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. И если бы ты даже много раз за это принимался, но постоянно не узнавал бы в этом человеке Перикла, то, сколько бы раз ты ни собирался осуществить свой замысел, ты на него бы не бросился?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А думаешь ли ты, что Орест напал бы на свою мать, если бы вот так же ее не узнал?

c Алкивиад. Думаю, он этого бы не сделал.

Сократ. Значит, несомненно, он замышлял убить не первую встречную женщину или чью-то чужую мать, но только лишь свою собственную?

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, в подобных случаях неведение — самое лучшее для людей, находящихся в подобном расположении духа и питающих подобные замыслы.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Итак, ты видишь, что незнание некоторыми людьми каких-то вещей в определенных обстоятельствах является благом, а не злом, как недавно тебе казалось?

Алкивиад. Это похоже на правду.

Сократ. А если ты пожелаешь рассмотреть и то, d
что за этим следует, быть может, оно покажется тебе странным...

Алкивиад. Что именно ты разумеешь, Сократ?

Сократ. Коротко говоря, получается, что обладание всевозможными знаниями без знания того, что является наилучшим, редко приносит пользу и, наоборот, большей частью вредит своему владельцу. Посмотри же: не кажется ли тебе необходимым, чтобы мы, когда собираемся что-либо сказать или сделать, считали, что прежде всего мы должны знать или действительно знаем то, что намерены искусно выполнить или ска- e
зать?

Алкивиад. Да, мне так кажется.

Сократ. Значит, ораторы, например, всякий раз дают нам советы — одни по поводу войны и мира, другие по поводу сооружения стен или оборудования гаваней — именно потому, что они это знают либо считают, 145
что знают; одним словом, все, что когда-либо город делает для другого города или для самого себя, является результатом совета ораторов.

Алкивиад. Это правда.

Сократ. Посмотри же, что за этим последует.

Алкивиад. Если сумею.

Сократ. Различаешь ли ты людей разумных и неразумных?

Алкивиад. Да, конечно.

Сократ. И скорее всего ты многих считаешь неразумными, разумными же — немногих?

Алкивиад. Да, так.

Сократ. И при этом ты ведь имеешь в виду какие-то отличительные признаки?

Алкивиад. Да.

Сократ. Можешь ли ты назвать разумным челове- b
ка, умеющего давать советы, но не знающего, лучше ли то, что он советует, и в каком случае это будет лучшим?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ты, я полагаю, не назовешь разумным и того, кто разбирается в самом деле войны, но не знает,

когда ее лучше вести и в течение какого именно срока. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Равно как если бы кто умел убить другого, отнять у него деньги или сделать его изгнанником, но не знал бы, когда это уместно и в отношении кого именно?

Алкивиад. Да, и такого я не назвал бы разумным.

c Сократ. Следовательно, он разумен, если знает что-либо подобное в том случае, когда знание это сопровождается пониманием наилучшего, а это последнее совпадает и с пониманием полезного, не так ли?..

Алкивиад. Да, так.

Сократ. Такого человека мы назовем разумным и годным для того, чтобы советовать городу и самому себе. Тому же, кто не обладает подобным знанием, мы дадим противоположное имя. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, вполне.

Сократ. Ну а если кто сведущ в верховой езде или стрельбе из лука, в кулачном бою, борьбе или других
d видах состязаний, а также в любом подобном известном нам роде искусства, как ты назовешь его, если он к тому же знает, что́ в его искусстве является наилучшим? Не скажешь ли ты, что такой человек сведущ в искусстве верховой езды, что он — знаток этого искусства?

Алкивиад. Да, скажу.

Сократ. А того, кто сведущ в кулачном бою, думаю я, ты назовешь знатоком кулачного боя, сведущего же в игре на флейте — знатоком этого искусства, и так далее по отношению ко всему остальному. Или ты дашь иное название?

Алкивиад. Нет, именно это.

Сократ. Представляется ли тебе, что знаток в подобных вещах бывает одновременно в силу необходи-
e мости и разумным человеком, или мы скажем, что это далеко не так?

Алкивиад. Далеко не так, клянусь Зевсом!

Сократ. И каково же, по-твоему, было бы государство, состоящее из искусных стрелков и флейтистов и других подобных же знатоков, а также из упомянутых нами раньше людей, разбирающихся в том, как надо воевать или убивать, и из мужей-ораторов, лопающихся от спеси, причем все эти люди не обладали бы знанием наилучшего и не было бы в этом государстве человека,

понимающего, когда и для чего можно наилучшим образом использовать любого из них? 146

Алкивиад. Я сказал бы, что это скверное государство, Сократ.

Сократ. Я думаю, ты укрепился бы в этом мнении, когда бы увидел, насколько каждый из них честолюбив и считает, что самой важной «частью» государственной жизни является та, в которой

...сам себя он может превзойти[10].

Я утверждаю, что в своем искусстве самом по себе такой человек — наилучший; что же касается наилучшего для государства и для него самого, то здесь он совершает множество промахов, ибо, будучи лишен ума, он доверяется кажимости. При таких обстоятельствах разве не правы мы будем, если скажем, что подобное государство b
преисполнено множества смут и беззаконий?

Алкивиад. Правы, клянусь Зевсом.

Сократ. Но разве нам не казалось необходимым прежде всего считать, что мы знаем, или действительно знать то, что мы без колебаний собираемся сказать либо сделать?

Алкивиад. Да.

Правильное понимание добра и зла — основа государственной мудрости

Сократ. Значит, если бы кто из нас сделал то, что он знает или думает, что он это знает, и с этим было бы связано понимание пользы, мы получили бы выгоду для государства c
и для самих себя?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Если же произошло бы нечто противоположное, то, думаю я, из этого не воспоследовало бы выгоды ни для государства, ни для того, кто бы действовал?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Что ж, тебе и сейчас это так представляется или как-то иначе?

Алкивиад. Нет, именно так.

Сократ. Но ведь ты признал, что считаешь большинство неразумными, разумными же — немногих?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, мы опять-таки скажем, что большинство ошибается в понимании того, что́ является наилучшим, поскольку большей частью, как я думаю, за отсутствием ума доверяется кажимости.

d Алкивиад. Да, подтвердим это.

Сократ. Следовательно, большинству людей вы-
годно и не знать, и не думать, будто они знают: ведь
они будут изо всех сил стараться сделать то, что они
знают или думают, будто знают, и эти старания большей
частью принесут им скорее вред, чем пользу.

Алкивиад. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Теперь ты понимаешь, насколько я был
e прав, когда утверждал, что обладание прочими знани-
ями без знания того, что является наилучшим, по-види-
мому, редко приносит пользу, большей же частью вредит
тому, кто владеет такими знаниями.

Алкивиад. Даже если я раньше так не думал, то
теперь я с тобою согласен, Сократ.

Сократ. Поэтому нужно, чтобы и государство и
душа, желающие правильно жить, держались этого зна-
ния — совершенно так, как должен больной держаться
врача или человек, желающий совершить безопасное
147 плавание,— кормчего. Ведь без этого знания, чем яррост-
нее стремится человек к удаче в наживе, в приобретении
телесной силы или в каких-либо других подобных ве-
щах, тем более резким, видно, бывает в силу необходи-
мости промах. Тот же, кто приобрел так называемое
многознание и многоумение, но лишен главного знания,
действует всякий раз, руководствуясь одним из указан-
ных многочисленных знаний, но при этом поистине не
пользуется попутным ветром судьбы, ибо он, думаю я,
b плывет в открытом море без кормчего, и такое жизнен-
ное плавание длится недолго. Отсюда и вытекает, по-
моему, изречение поэта, обвиняющего некоего человека
в том, что «многие знал он дела, но знал их все очень
скверно» [11].

Алкивиад. А как сюда относятся эти слова поэта,
Сократ? Мне кажется, здесь нет ничего подходящего по
смыслу.

Сократ. Напротив, даже очень подходящее; только,
мой милый, он, как почти все поэты, говорит здесь загад-
c ками. Ведь поэзия по самой своей природе загадочна и
не раскрывается первому встречному. Но к этому ее
природному свойству добавляется еще то обстоятель-
ство, что, когда поэтическим вдохновением бывает охва-
чен человек скупой, не желающий поделиться с нами
своей премудростью и стремящийся запрятать ее воз-
можно глубже, нелегким делом бывает распознать скры-
тый смысл его слов. Ведь не можешь же ты думать, что

Гомер, божественнейший и мудрейший из поэтов, не знал, что невозможно «знать скверно» (не кто иной, как он, сказал, что Маргит знал многое, но знал все это d
скверно), однако он говорит намеками, заменяя слово «зло» словом «скверно», а слово «знать» — словом «знал». Если подставить те, первые, слова, стих утратит размер, но смысл у него будет тот, что был угоден поэту, а именно: Маргит знал много дел, но знать все это было для него злом [12]. Итак, ясно, что, раз многознание было для него злом, значит, он был человеком никчемным и глупым, если только полагаться на сказанное нами раньше.

Алкивиад. Мне нравится твое объяснение, Со- e
крат; если я не поверил бы этим твоим словам, то другим и подавно.

Сократ. И ты прав, что им веришь.

Алкивиад. Я снова с тобой согласен.

Сократ. Но скажи, ради Зевса (ты ведь видишь, сколь велико здесь затруднение, и, мне кажется, ты его со мной разделяешь, ибо ты без конца бросаешься из одной крайности в другую и то, что уже с уверенностью признал, снова отбрасываешь и отказываешься от этого 148
мнения): если бы и сейчас тебе явился бог, к чьему храму ты направлялся, и вопросил бы тебя, раньше чем ты сам обратил бы к нему мольбу, доволен был бы ты, если бы получил то, о чем шла речь вначале, или если бы он предоставил тебе возможность самому вознести к нему свою мольбу,— что́, полагаешь ты, из полученного тобой от бога либо вымоленного у него принесло бы тебе удачу?

Алкивиад. Клянусь богами, я, пожалуй, не знаю, что тебе сразу ответить на это, Сократ! Да это было бы, думаю я, безумием, и поистине нужна большая осторож- b
ность, дабы не вымолить себе невзначай зла, полагая, что молишь о благе, и дабы вскоре после этого не пойти, как ты говоришь, на попятный, отказавшись от всего того, о чем молил прежде.

Сократ. Так разве не больше нас понимал тот поэт, чье слово пришло мне на память вначале? Он побуждал бога отвратить жалкую долю и от того, кто сам о ней молит.

Алкивиад. Я с тобой согласен.

Сократ. Этому поэту, Алкивиад, стали подражать и лакедемоняне, поскольку они избрали для себя сле- c
дующий обычай: и в частной жизни, и в общественной

они всегда возносят примерно такую же молитву —
чтобы боги даровали им в придачу к хорошему еще и
прекрасное [13]; но никто не слышал, чтобы они просили
чего-нибудь большего. Во всяком случае до сих пор они
пользовались не меньшим счастьем, чем прочие люди;
если же и случались у них какие-то неудачи, то не по
d вине их молитвы: ведь от богов зависит, полагаю я, даро-
вать то, о чем просит молящий, или же прямо противопо-
ложное. Я хочу тебе разъяснить и еще кое-что: слышал
я от неких людей, старших, что, когда между афинянами
и лакедемонянами возник раздор, судьба была нашему
городу ни в одной битве — ни на суше, ни на море — не
иметь успеха и никогда не одержать победы. Афиняне
e пришли из-за этого в негодование, но не знали, с по-
мощью какого средства отвратить свалившиеся на них
беды. Тогда им пришло в голову, что лучше всего отпра-
вить посольство к Аммону [14] и вопросить его. Заодно они
хотели получить от Аммона ответ, почему боги предпо-
читают даровать победу лакедемонянам, а не им, прино-
сящим богам самые многочисленные и великолепные
жертвы среди эллинов и посвящающим в их храмы такие
дары, какие не приносит никто другой; вдобавок, говори-
ли они, мы ежегодно устраиваем в честь богов дорого-
149 стоящие и пышные шествия и тратим на это столько
денег, сколько не тратят все эллины, вместе взятые. Ла-
кедемоняне же — было поручено им сказать — никогда
не делали ничего подобного и проявляют по отношению
к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз
в жертву увечных животных, да и во всех остальных
почестях выказывают гораздо бóльшую скупость, чем
мы, притом что они располагают ничуть не меньшими
средствами, чем наш город. После того как они это ска-
зали и задали вопрос, что им следует делать, дабы
избежать нынешних бед, прорицатель не сказал ничего
b иного — ему явно запретил это бог, но, воззвав к богу,
молвил: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему
гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемо-
нян, чем все священнодействия и обряды эллинов». Вот
все, что он сказал, ничего более. Под молчаливым благо-
честием, думаю я, бог разумел не что иное, как их молит-
c ву: действительно, она весьма отлична от всех других
молитв. Ведь все остальные эллины, принося в жертву
богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их
жертвенными дарами, просят за это взамен все, что
вздумается, — благое ли это или дурное. Но боги, слыша,

как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что́ дозволено произносить в молитвах, а что — нет.

У Гомера ты также можешь найти нечто подобное сказанному сейчас; он говорит о располагающихся лаге- d
рем троянцах, что они

> ...сожигали полные в жертву богам гекатомбы,

и «их благовоние ветры с земли до небес возносили облаком дыма»,

> но боги блаженные жертв не прияли,
> Презрели их: ненавистна была им священная Троя,
> И владыка Приам, и народ копьеносца Приама[15]. e

Так что напрасны были жертвоприношения и дары троянцев — они им не помогли: боги от них отвернулись. Ведь, я полагаю, это не в обычае богов — дать, подобно жалкому ростовщику, переубедить себя с помощью даров. И мы болтаем сущие глупости, когда считаем, что таким образом превосходим лаконцев. Ведь было бы очень странно, если бы боги смотрели на наши дары и жертвоприношения, а не на наши души — благочести-
вым ли и справедливым ли является человек. Думаю я, 150
они гораздо больше внимания обращают на это, чем на роскошные шествия и жертвы: ведь ничто не мешает ежегодно совершать жертвоприношения как частным лицам, так и городу, пусть даже они и очень сильно погрешили против богов и против людей. Боги же, будучи неподкупными, презирают все это, как и дал понять бог устами своего прорицателя. Очевидно, и у богов и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться спра-
ведливость и разумение: разумные же и справедли- b
вые — это именно те, кто знает, что до́лжно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям. Я хотел бы услышать и от тебя, что ты можешь на это сказать.

Алкивиад. Но я, мой Сократ, полностью согласен с тобою и с богом. Негоже мне было бы разойтись с ним во мнении.

Сократ. Припоминаешь ли ты, что сказал, будто
находишься в большом затруднении, как бы, моля о бла- c
гах, невзначай не вымолить себе зла?

Алкивиад. Припоминаю.

Сократ. Теперь ты видишь, что для тебя небезопасно идти к богу с намерением ему помолиться: ведь может случиться так, что бог, услышав от тебя кощунственные слова, не примет твоего жертвоприношения и ты нечаянно получишь от него совсем не то, что просил. Поэтому, кажется мне, всего лучше проявить сдержанность. Я думаю, ты в силу своей заносчивости (именно так мягче всего назвать неразумие) не пожеd лаешь воспользоваться молитвой лаконцев. Поэтому надо выждать, пока тебя не научат, как следует относиться к богам и к людям.

Алкивиад. А когда же это время наступит, Сократ, и кто будет моим учителем? Я с радостью бы узнал, кто этот человек.

Сократ. Это тот, кого заботят твои дела. Но думается мне, подобно тому как Гомер говорит об Афине, что сначала она должна была снять пелену с глаз Диомеда, дабы он

...ясно познал и бога, и смертного мужа [16],

e так и этому человеку надо сначала снять с твоей души пелену мрака, сейчас ее окутывающую, с тем чтобы после этого указать тебе, каким путем ты придешь к познанию добра и зла. А до тех пор, кажется мне, ты не будешь на это способен.

Алкивиад. Пусть, если может, снимает эту пелену или что ему будет угодно другое: я готов не избегать ни одного из его наставлений — кто бы этот человек ни был,— коль скоро я хочу стать лучше.

151 Сократ. Но этот человек исполнен в отношении тебя дивного рвения.

Алкивиад. Тогда я отложу мое жертвоприношение на то время: это кажется мне наилучшим.

Сократ. И правильно кажется: ведь гораздо безопаснее поступить так, чем подвергаться столь страшному риску.

Алкивиад. Ну так что же, Сократ? Ведь этим венком я увенчаю тебя, потому что ты дал мне прекрасный b совет. Богам же я принесу венки и все прочее, что положено, когда увижу, что настал этот день. Коль пожелают боги, он недалек.

Сократ. А я принимаю и этот твой дар, и любой другой с радостью получу из твоих рук. И как сказал у Еврипида Креонт, увидевший Тиресия [17] с венком

на голове и услышавший от него, что венок этот — жертвенный початок военной добычи, полученный им за его искусство:

За добрый знак победный твой венец приму я,
В пучине пребывая бед,— ты это знаешь [18],—

так и я буду считать это твое мнение обо мне добрым предзнаменованием. Я думаю, что пребываю в такой же c
бездне, как Креонт [19], и хотел бы одержать прекрасную победу над твоими поклонниками.

МЕНЕКСЕН

Сократ, Менексен

234 Сократ. Откуда ты, Менексен? [1] С городской площади или же из другого места?

Менексен. С площади, Сократ, из зала Совета [2].

Сократ. А что у тебя за дело в Совете? По-видимому, ты считаешь, будто покончил с учением и философией, и, полагая, что с тебя довольно, замыслил обратиться к более высоким занятиям; ты, уважаемый, хотя
b и очень юн, хочешь управлять нами, старшими, дабы твой род никогда не упускал случая поставлять нам попечителя?

Менексен. С твоего позволения, Сократ, если ты посоветуешь мне быть правителем, я изо всех сил буду этого добиваться; если же нет — не буду. А сейчас я пришел в Совет, узнав, что там намерены избрать того, кто произнесет надгробную речь в честь павших: ты ведь знаешь, они готовят погребение [3].

Сократ. Да, конечно. Но кого же они избрали?

Менексен. Пока никого. Они отложили это на завтра. Думаю, однако, что будет избран Архин или Дион [4].

c Сократ. Право, Менексен, мне кажется, прекрасный это удел — пасть на войне [5]. На долю такого человека выпадают великолепные и пышные похороны, даже если умирает при этом бедняк, вдобавок ему — даже если он был никчемным человеком — воздается хвала мудрыми людьми, не бросающими слова на ветер, но заранее тщательно подготовившимися к своей речи. Они
235 произносят свое похвальное слово очень красиво, добавляя к обычным речам и то, что подходит в каждом отдельном случае, и, украшая свою речь великолепными оборотами, чаруют наши души: ведь они превозносят на все лады и наш город, и тех, кто пал на поле сражения, и всех наших умерших предков и воздают хвалу нам самим. Так что я лично, Менексен, почел бы за великую честь удостоиться от них похвалы; всякий раз я стою
b и слушаю, околдованный, и мнится мне, что я станов-

люсь вдруг значительнее, благороднее и прекраснее. Как правило, ко мне в этих случаях присоединяются и слушают все это разные чужеземные гости, и я обретаю в их глазах неожиданное величие. При этом кажется, будто они испытывают в отношении меня и всего города те же чувства, что и я сам, и город наш представляется им более чудесным, чем раньше,— так убедительны речи ораторов. Подобное ощущение величия сохраняется во
мне после того дня три, а то и более: столь проникновен- c
но звучат в моих ушах речи оратора, что я едва лишь на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю, а до тех пор мне кажется, будто я обитаю на островах блаженных. Вот до чего искусны наши ораторы! [6]

Менексен. Всегда-то ты, мой Сократ, вышучиваешь ораторов! Однако, думаю я, на этот раз избранному придется туго, ведь избрание будет поспешным, так что придется ему говорить без подготовки.

Сократ. Как это, мой милый? У любого из этих d
людей речи всегда наготове, и вообще свободная речь в этих случаях дело нетрудное. Если бы нужно было превознести афинян перед пелопоннесцами или же пелопоннесцев перед афинянами [7], требовался бы хороший оратор, умеющий убеждать и прославлять; когда же кто выступает перед теми самыми людьми, коим он воздает хвалу, недорого стоит складная речь.

Менексен. В самом деле ты думаешь так, Сократ?

Сократ. Да, клянусь Зевсом.

Менексен. И ты полагаешь, что сам сумел бы про- e
изнести речь, если бы была в том нужда и тебя избрал бы Совет?

Сократ. Но, Менексен, нет ничего удивительного, если бы я умел говорить: ведь моей учительницей была та, что совсем неплохо разбиралась в риторике и вдобавок обучила многих хороших ораторов, среди них — выдающегося оратора эллинов Перикла, сына Ксантиппа.

Менексен. О ком ты говоришь? Видимо, об Аспазии? [8]

Сократ. Да, я имею в виду ее и еще Конна, сына
Метробия [9]. Оба они — мои учители, он обучал меня 236
музыке, она — риторике. И нет ничего удивительного в том, что человек, воспитанный таким образом, искусен в речах. Но и любой обученный хуже меня, например тот, кто учился музыке у Лампра, а риторике — у Анти-

фонта из Рамнунта [10], был бы вполне в состоянии превознести афинян перед афинянами.

Менексен. А что бы ты мог сказать, если бы должен был говорить?

Сократ. От себя, быть может, я бы ничего не ска-
b зал, но не далее как вчера я слушал Аспазию, произносившую надгробную речь по этому самому поводу. Ведь она тоже слыхала о том, что ты мне сообщил, а именно что афиняне собираются назначить оратора. Поэтому она частью импровизировала передо мною то, что следует говорить, частью же обдумала это прежде — тогда, полагаю я, когда составляла надгробную речь, произнесенную Периклом [11], — и составила теперешнюю свою речь из отрывков той, прежней.

Менексен. И ты мог бы вспомнить, что говорила Аспазия?

Сократ. Если не ошибаюсь, да. Ведь я учился у
c нее и вполне мог заслужить от нее побои, если бы проявил забывчивость.

Менексен. За чем же дело стало?

Сократ. Я опасаюсь, как бы не рассердилась моя наставница, если я разглашу ее речь.

Менексен. Не беспокойся об этом, Сократ, и говори; ты доставишь мне величайшую радость, если произнесешь речь — принадлежит ли она Аспазии или кому другому. Говори же!

Сократ. Но быть может, ты надо мной посмеешься, если тебе покажется, что я, старик, все еще склонен к забаве.

Менексен. Менее всего, Сократ; говори же как тебе угодно.

Сократ. Ну что ж, я готов доставить тебе удоволь-
d ствие, даже, верно, согласился бы, коли ты велишь, танцевать для тебя раздетым [12], лишь бы мы были одни. Но слушай, мне думается, она, начав с самих павших, говорила следующим образом:

«Мы отдали им положенный долг, и, приняв его, они следуют теперь дорогой судьбы, сопровождаемые как всем городом, так и своими близкими. Закон и наш
e долг повелевают нам воздать им в слове последнюю честь. Красиво сказанная речь о прекрасных деяниях остается в памяти слушающих к чести и славе тех, кто эти дела свершил. Необходимо сказать такое слово, кое достаточно прославило бы погибших, а живых благожелательно убеждало подражать доблести павших; к этому

следует призывать их потомков и братьев, отцам же
и матерям, а также живым еще родичам старшего поко-
ления доставлять утешение.

Политическое красноречие должно справедливо и со знанием дела оценивать природные достоинства восхваляемого предмета

Какой же именно представляется
нам подобная речь? И с чего будет 237
правильным начать похвалу храбрым
мужам, при жизни радовавшим своей
доблестью близких и избравшим кон-
чину вместо благополучной жизни?
Мне представляется, что воздавать им
хвалу естественно в соответствии с их
природой: они родились людьми
достойными. А родились они такими потому, что про-
изошли от достойных. Итак, восславим прежде всего
благородство их по рождению, а затем их воспитание
и образованность. Вслед за этим мы покажем, как выпол- b
няли они свой долг, и это явит их доблестные дела во
всем их великолепии.

В основе их благородства лежит происхождение их
предков: они не были чужеземцами и потому их потомки
не считались метеками [13] в своей стране, детьми при-
шельцев издалека, но были подлинными жителями этой
земли, по праву обитающими на своей родине и вскорм-
ленными не мачехой, как другие, а родимой страной,
кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в роди- c
мых местах той, что их произвела на свет, вскормила
и приняла в свое лоно. По справедливости прежде всего
надо прославить эту их мать: вместе с тем будет про-
славлено и благородное их рождение.

Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только
от нас самих, по многим разнообразным причинам, но
прежде и больше всего потому, что ее любят боги. Сви-
детельство этих наших слов — раздор и решение богов, d
оспаривавших ее друг у друга [14]. Разве может земля, коей
воздали хвалу сами боги, не заслужить по праву хвалы
всех людей? Другой справедливой похвалой будет для
нее то, что во времена, когда вся земля производила
и взращивала всевозможных животных — зверье и скот,
наша страна явила себя девственной и чистой от диких
зверей: из всех живых существ она избрала для себя
и породила человека, разумением своим превосходящего
остальных и чтящего лишь богов и справедливость.
Самым значительным свидетельством моих слов являет- e
ся то, что земля наша породила предков вот этих павших,
а также и наших. Любое родящее существо располагает

пищей, полезной тем, кого оно порождает, что и отличает
истинную мать от мнимой, подставной, коль скоро
эта последняя лишена источников, кои питали бы по-
рожденное ею. Наша мать-земля являет достаточное сви-
детельство того, что она произвела на свет людей: она
238 первая и единственная в те времена приносила пшенич-
ные и ячменные злаки — лучшую и благороднейшую
пищу для людей, и это значит, что она сама породила
человеческое существо [15].
Подобное свидетельство еще более весомо в отноше-
нии земли, чем в отношении женщины: не земля подра-
жает женщине в том, что она беременеет и рожает, но
женщина — земле. При этом земля наша не пожадни-
чала и уделила свой плод другим. После того она поро-
дила оливу — помощницу в трудах для своих детей.
b Вскормив и взрастив их до поры возмужалости, она
призвала богов в качестве их наставников и учителей.
Имена их не подобает здесь называть (ведь мы их зна-
ем!); они благоустроили нашу жизнь, учредили каждо-
дневный ее уклад, первыми обучили нас ремеслам и
показали, как изготовлять оружие и пользоваться им
для защиты нашей земли.
Рожденные и воспитанные таким образом, предки
погибших жили, устроя свое государство, о котором
c надо здесь вкратце упомянуть. Ведь государство растит
людей, прекрасное — хороших, противоположное —
дурных. Поскольку наши предшественники воспитыва-
лись в прекрасном государстве, то с необходимостью
становится ясным, что именно благодаря этому доб-
лестны наши современники, к числу которых принадле-
жат и павшие. Само наше государственное устройство
и тогда было, и ныне является аристократией: эта форма
правления почти всегда господствовала у нас, как и
d теперь. Одни называют ее демократией, другие еще как-
нибудь — кто во что горазд, на самом же деле это правле-
ние лучших [16] с одобрения народа. У нас ведь всегда
есть басилевсы [17] — иногда это цари по рождению, иног-
да же выборные; а власть в государстве преимуществен-
но находится в руках большинства, которое неизменно
передает должности и полномочия тем, кто кажутся
лучшими, причем ни телесная слабость, ни бедность, ни
безвестность предков не служат поводом для чьего-либо
отвода, да и противоположные качества не являются
предметом почитания, как в других городах, и существу-
ет только одно мерило: властью обладает и правит тот,

кто слывет доблестным или мудрым. В основе такого e
общественного устройства лежит равенство по рожде-
нию. В других городах собраны самые различные люди,
поэтому и их государственные устройства отклоняются
от нормы — таковы тирании и олигархии [18]; города эти
населяют люди, считающие других либо своими господа-
ми, либо рабами. Мы же и все наши люди, будучи 239
братьями, детьми одной матери, не признаем отношений
господства и рабства между собою [19]; равенство про-
исхождения заставляет нас стремиться к равным правам
для всех, основанным на законе, и повиноваться друг
другу лишь в силу авторитета доблести и разума.

Поэтому, воспитанные в условиях полной свободы,
отцы погибших и наши отцы, а также и сами эти люди
явили всем нам множество прекрасных дел как в част- b
ной жизни, так и на общественном поприще, ибо они
считали необходимым сражаться за свободу эллинов
как с эллинами, так и с варварами — в защиту всех эл-
линов. Слишком мало у меня времени, чтобы достойным
образом рассказать о том, как они сражались с Евмолпом
и амазонками, напавшими на нашу землю, или как еще
раньше они бились на стороне аргивян против кадмей-
цев и на стороне Гераклидов против аргивян [20]: поэты
уже воспели в прекрасных стихах их доблесть, сделав ее
достоянием всех. И если мы попытаемся восхвалить те c
же деяния обыкновенным слогом, то скорее всего займем
лишь второе место. Итак, мне представляется лучшим
это оставить, ибо делам этим была уже отдана достойная
дань. Но то достойное славы, по поводу чего еще ни один
поэт не высказался достойным образом и что покоится
пока в забвении,— о нем, думается мне, следует напом-
нить, почтив эти деяния хвалой, дабы побудить других
изложить их в песнях и поэмах иного вида подобающим
для свершивших эти деяния образом. Я имею в виду
прежде всего следующее: когда персы стали правителя- d
ми Азии и вознамерились также поработить Европу,
дети нашей земли — наши родители — преградили им
путь; необходимо и справедливо в первую очередь
вспомнить о них и восславить их доблесть. Но если кто
хочет прославить ее достойно, пусть обратится мыслен-
ным взором к тем временам, когда вся Азия была рабы-
ней третьего по счету царя: первым был Кир, который
освободил персов и, обуянный гордыней, поработил как
своих сограждан, так и прежних повелителей, мидян; e
он простер свою власть над всей Азией вплоть до Египта;

сын его властвовал уже над Египтом и Ливией, насколько он мог в эти страны проникнуть; третий же царь, Дарий, расширил свои владения на суше вплоть до Ски-
240 фии [21], а корабли его были хозяевами на море и островах, так что никто не мог и помыслить выступить против него. Сознание всех людей было подавлено: ведь Персидская держава подчинила себе столько великих и искусных в войне народов.

Дарий, выдвинув против нас и эретрийцев ложное обвинение в коварных замыслах против Сард, выслал под этим предлогом корабли и грузовые суда с пятисоттысячным войском; военных кораблей было триста под командованием Датиса [22], и Дарий распорядился, чтобы
b тот, если ему дорога его голова, возвратился с пленными эретрийцами и афинянами. Датис направил свой флот к Эретрии против воинов, более всех прославленных среди эллинов и немалых числом, в течение трех дней одолел их и обшарил всю эретрийскую землю, чтобы ни один эретриец от него не укрылся, причем сделал он это так: подступив к границам эретрийской земли, его воины, взявшись за руки, образовали цепочку от
c моря до моря и так прошли всю землю, дабы иметь возможность объявить царю, что никто не сумел от них убежать [23]. Точно с таким же замыслом отправились они из Эретрии к Марафону [24], словно не вызывало сомнений, что им удастся подобным же образом запрячь в ярмо афинян и увести их в плен вместе с эретрийцами. Когда замысел этот отчасти был приведен в исполнение, но делались еще попытки полного его осуществления, никто из эллинов не пришел на помощь ни эретрийцам, ни афинянам, кроме лакедемонян (причем эти последние явились на помощь на другой день после битвы [25]);
d все остальные, устрашенные, предпочли временную безопасность и не трогались с места. Если бы кто-нибудь из нас в это время там оказался, он бы познал, сколь велика была доблесть тех, кто у Марафона встретили полчища варваров и, обуздав всеазиатскую гордыню, первыми водрузили трофеи в честь победы над ними; они стали вождями и наставниками для всех остальных, показав, что могущество персов вполне сокрушимо и что никакая людская сила и никакое богатство не могут
e противостоять доблести. Я утверждаю, что эти мужи не только дали нам жизнь, но и породили нашу свободу, да и не только нашу, но свободу всех жителей этого материка. Оглядываясь на их деяние, эллины проявляли

отвагу и в последующих битвах за свою жизнь, став навсегда учениками сражавшихся при Марафоне.

Итак, высшая награда в нашем слове должна быть
отдана этим последним, вторая же — тем, кто сражался 241
и победил на море — при Саламине и Артемисии [26]. И об этих людях многое можно было бы рассказать — о том, как они выстояли перед надвигавшейся с суши и с моря опасностью, и о том, как они ее отразили. Но я напомню лишь то, что мне представляется самым прекрасным их подвигом: они довершили дело, начатое бойцами при
Марафоне. Марафонцы лишь показали эллинам, что их b
небольшое число может на суше отразить полчища варваров; что же касается морских битв, это пока оставалось неясным: персы пользовались славой непобедимых моряков благодаря своей численности, богатому снаряжению, искусству и силе. И потому в особую заслугу мужам, сражавшимся в те времена на море, надо поставить то, что они рассеяли боязнь, существовавшую тогда среди эллинов, страшившихся огромного числа судов и людей.

Поэтому и те и другие — как сражавшиеся при Ма-
рафоне, так и те, что сражались в морском бою при c
Саламине,— научили остальных эллинов умению и привычке не страшиться варваров как на суше, так и на море.

На третьем месте и по числу сражавшихся за благополучие Греции, и по их доблести я назову дело при Платеях [27]: оно было общим для афинян и лакедемонян. Все они отразили величайшую и тягостнейшую опасность, и эта их доблесть прославляется нами теперь и в последующие времена будет прославляться нашими
потомками. После того многие эллинские города остава- d
лись еще союзниками варвара, он же объявил о своем намерении вновь пойти войною на эллинов. Справедливо поэтому будет, чтобы мы вспомнили о тех, кто завершил подвиги первых бойцов, очистив от варваров море и изгнав их оттуда всех до единого. Это те, кто сражался при Евримедонте, кто двинулся походом на Кипр и
поплыл в Египет и другие земли [28]: память их надо e
чтить и быть им признательными за то, что они заставили царя дрожать за свою жизнь и помышлять о ее спасении, вместо того чтобы уготовлять гибель эллинам.

Вот сколь трудную войну вынес на своих плечах
весь город, поднявшийся против варваров на защиту 242
свою и других родственных по языку народов. Когда

же наступил мир и город пребывал в расцвете своей
славы, случилась напасть, обычно выпадающая среди
людей на долю тех, кто процветает,— соперничество,
которое затем перешло в зависть. Таким образом, наш
город был против воли втянут в войну с эллинами [29].
В войне, вспыхнувшей вслед за тем, афиняне, защищав-
шие в Танагре свободу беотийцев, вступили в сражение
b с лакедемонянами [30]; исход сражения остался неясен,
и дело решили последующие события: лакедемоняне
отступили, бросив на произвол судьбы своих подопеч-
ных, наши же, победив в трехдневной битве при Энофи-
тах, честно вернули несправедливо изгнанных беотий-
цев. Эти наши люди первыми после персидской войны
защищали эллинскую свободу, противостоя самим же
c эллинам. Они проявили себя доблестными мужами: ос-
вободив тех, кого они защищали, они первыми легли в
эту усыпальницу, прославляемые своими согражданами.

После того вспыхнула великая война, когда все элли-
ны скопом двинулись на нашу землю, раздирая ее на ча-
сти и проявляя недостойную неблагодарность по отно-
шению к нашему городу. Наши победили их в морском
сражении и захватили у острова Сфактерия в плен
лакедемонских военачальников, которых вполне могли
предать смерти, но отпустили, вернули на родину и
d заключили мир [31], полагая, что против соплеменников
следует сражаться лишь до победы и что городу негоже,
поддавшись гневу, губить общее дело всех эллинов;
против варваров же, считали они, следует биться вплоть
до полного их разгрома. Нам следует восславить этих
мужей: завершив то сражение, они покоятся здесь, до-
казав всем, кто сомневался,— не проявили ли себя
некоторые другие эллины в той первой войне против
варваров более доблестными, чем афиняне,— что сомне-
вались они напрасно: ведь афиняне показали, в случае
e когда на них поднялась вся Эллада, что они вышли
победителями из этой войны и захватили в плен предво-
дителей остальных эллинов; в ту войну они вместе
с ними одолели варваров, теперь же победили в одиночку
всех эллинов.

После этого мира разгорелась третья война, неждан-
ная и опасная, и множество доблестных мужей, павших
на этой войне, также покоятся здесь; многие из них
243 водрузили большое число трофеев на побережье Сици-
лии, защищая свободу леонтинцев, они поплыли в те
края, чтобы оказать им поддержку во исполнение дан-

ных им клятв, но из-за дальности морского пути город
был не способен оказать им необходимую помощь, и они,
утратив силы, познали невзгоды,— они, для кого у вра-
гов и противников было в запасе больше похвал за их
доблесть и рассудительность, чем для некоторых других
у друзей [32]. Многие же погибли при морских сражениях
в Геллеспонте [33]; при этом они в течение одного дня
захватили все вражеские суда, а множество остальных b
разбили.

Говоря о том, что война эта была нежданной и страш-
ной, я имею в виду ту великую зависть, что питали к
нашему городу остальные эллины: зависть эта побудила
их решиться на переговоры с персидским царем [34], кото-
рого они вместе с нами вытеснили из нашей страны;
они задумали на свой страх вновь повести его на наш
город — варвара на эллинов — и объединить против
Афин всех эллинов и варваров. Вот тут-то и проявила c
себя во всем блеске мощь и доблесть нашего города.
Когда они считали, что город повержен, когда суда наши
были отрезаны у Митилены, наши сограждане на шести-
десяти кораблях сами поспешили на помощь этим судам;
проявив себя, согласно всеобщему мнению, доблестней-
шими людьми, они разбили врагов, освободили друзей,
но по несчастной случайности не были вынесены на
сушу и потому не покоятся в этой могиле [35]. Да пребудет
их память и слава вечно, ибо благодаря их доблести мы d
не только победили в этом морском сражении, но и про-
должали побеждать в течение всей войны. Город благо-
даря им обрел славу непобедимого, даже если против
него будет все человечество, и славу справедливую, ибо
мы победили благодаря собственному превосходству,
а не с чужой помощью. И по сей день мы остаемся неодо-
лимыми для этих наших врагов: ведь не они, но мы сами
себя повергли и победили [36].

Когда затем наступило спокойствие и был заключен e
мир с остальными эллинами, у нас началась граждан-
ская война [37], причем шла она таким образом, что каж-
дый (если только раздор — это неизбежный удел лю-
дей) должен молить богов, чтобы его родной город лихо-
радило не больше, чем наш. С какой радостью и как по-
родственному объединились затем граждане Пирея
с жителями столицы вопреки ожиданиям прочих элли-
нов, с каким чувством меры положили они конец войне
против тех, кто был в Элевсине![38] И причиной всего этого 244
было не что иное, как истинное родство, обеспечившее

крепкую родственную дружбу не на словах, но на деле. Следует вспомнить здесь и тех, кто погиб в этой междоусобице, и умиротворить их, насколько лишь в наших силах, жертвоприношениями и молитвой, положенными в таких случаях; надо помолиться теперешним их владыкам, тогда и для нас самих наступит умиротворение. Ведь не из-за своей порочности или вражды подняли они друг на друга руку, но по велению тяжкой судьбы.
b Мы, живые, тому свидетели: будучи людьми той же крови, что и они, мы прощаем друг другу и наши дела, и наши страдания.

После этого у нас воцарилась полная тишина и город обрел спокойствие. Простив варварам то, что, потерпев от него, они отплатили ему за это той же монетой, город наш продолжал негодовать на эллинов, вспоминая их
c неблагодарность в ответ на благодеяние, их союз с варварами, захват кораблей, некогда спасших им жизнь, и разрушение стен [39] — последнее как бы в благодарность за то, что ранее мы помешали падению их стен. Город продолжал жить, приняв решение впредь не оказывать помощи ни эллинам, пытающимся поработить других эллинов, ни варварам, питающим против эллинов те же замыслы. И в то время как мы находились в подобном расположении духа, лакедемоняне решили, что мы,
d покровители свободы, разбиты и теперь их задачей является покорение прочих эллинов. Этот свой замысел они и стали приводить в исполнение.

Но к чему здесь долго распространяться? То, что я сейчас скажу, относится к недавним временам и не к кому иному, как к нам самим: ведь мы знаем, что первыми среди эллинов аргивяне, беотийцы и коринфяне, пораженные ужасом, вынуждены были обратиться за помощью к нашему городу [40]. Однако вот величайшее чудо: сам персидский царь оказался в таком затруднении, что ему оставалось искать спасения только у нашего города, против которого он столь рьяно злоумышлял
e погибель. И если бы кто пожелал выдвинуть справедливое обвинение против нашего города, он был бы прав, упрекнув его в излишней сострадательности и готовности защищать более слабых. Так вот и в то время он оказался не в силах проявить твердость и соблюсти свое решение не подчиняться никому из своих обидчиков:
245 он подчинился и оказал помощь; один он поддержал всех эллинов, освободив их от рабства, так что они стали свободными вплоть до того времени, когда снова пора-

ботили друг друга; что касается царя, то город наш не
осмелился прийти ему на помощь, стыдясь трофеев
Марафона, Саламина и Платей, и, лишь дав позволение
перебежчикам и добровольцам помочь царю, выручил
его из беды [41]. Восстановив затем стены и построив флот,
он принял вызов и, понуждаемый воевать, сразился с b
лакедемонянами в защиту паросцев [42].

Царь почувствовал страх перед нашим городом, видя,
что лакедемоняне отказались от войны на море. Стре-
мясь отступить, он потребовал признать его власть над
эллинами, обитавшими на материке, которых ранее ему
выдали лакедемоняне, и взамен обещал сражаться на
нашей стороне и на стороне остальных наших союзни-
ков; он рассчитывал, что мы откажемся и тем самым
дадим ему предлог для отступления [43]. В остальных c
союзниках он ошибся: они пожелали ему подчиниться;
коринфяне, аргивяне, беотийцы и другие союзники
договорились с ним и поклялись выдать ему всех элли-
нов — обитателей материка с условием, что он заплатит
им деньги. Одни лишь мы не дерзнули ни присягнуть,
ни предать [44], настолько свойственно нашему городу
свободолюбие и благородство, покоящиеся на здравой
основе и природной нелюбви к варварам, ведь мы — d
подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди
нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев,
ни многих других, рожденных варварами и являющих-
ся афинскими гражданами лишь по закону, но все мы,
живущие здесь, настоящие эллины, а не полукровки;
отсюда городу присуща истинная ненависть к чужезем-
ной природе [45]. Как бы то ни было, мы снова остались
в одиночестве с нашим нежеланием совершить позорное e
и нечестивое дело, выдав эллинов варварам. Вернув-
шись, таким образом, к тому самому положению, в каком
прежде были побеждены, мы тем не менее с помощью
бога завершили войну благополучнее, чем тогда. Ведь
после войны у нас остались и корабли, и стены, и наши
собственные поселения; сами враги не могли бы желать
себе лучшего исхода. Но все же мы потеряли достойных
мужей и в этой войне: противники наши воспользова-
лись неудобствами местности в Коринфе и предатель-
ством в Лехее [46]. Достойными людьми показали себя 246
и те, кто освободили царя и выгнали с моря лакедемо-
нян; я вам о них напомню, вы же, как подобает, пре-
вознесете и прославите этих мужей [47].

Итак, мы сказали о многих прекрасных и славных

делах покоящихся здесь мужей и о других погибших
защитниках нашего города; но есть еще больше пре-
b красных дел, о которых мы не сказали: ведь поистине
многих дней и ночей не хватило бы тому, кто пожелал
бы все это перечислить. Нам следует, помня об этих
людях, передавать всем их потомкам наказ — не поки-
дать строя своих предков, как на войне, и не отступать
под влиянием малодушия. Я и сам хочу наказать вам,
сыновья доблестных мужей, — и сейчас, и когда бы ни
c встретил вас в будущем — и буду напоминать вам и
увещевать вас стремиться ко всевозможному совершен-
ству. В настоящий момент правильным будет сказать
вам то, что́ отцы наши поручили объявить тем, кого они
оставляли; завещали они нам это перед лицом опасно-
сти на случай, если им не повезет. Я произнесу сейчас
слова, слышанные мною из их собственных уст, кои они
с радостью сказали бы вам сами, если были бы в состоя-
нии; так по крайней мере заключаю я на основе того,
что́ они тогда говорили. Надо представить себе, будто
это их собственная речь; говорили же они так [48]:

d «Дети, свидетельством того, что вы родились от до-
стойных отцов, является нынешнее событие. Мы могли
жить бесславно, но предпочли этому славную смерть,
дабы не ввергнуть вас и ваше потомство в позор, а ва-
шим отцам и всему предыдущему поколению нашего ро-
да не принести бесчестье; мы считали, что тем, кто при-
носит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить и что
подобное деяние не мило никому из богов и людей —
ни тем, кто ходит еще по земле, ни тем, кто схоронен уже
e под землею. Вам надлежит, памятуя наши слова, выпол-
нять доблестно все, что бы вы ни делали, зная, что там,
где доблесть отсутствует, бесчестны и порочны любые
приобретения и дела. Ведь ни богатство не красит того,
кто приобрел его трусливым путем (такой человек ско-
рее обогащает другого, чем себя), ни телесная красота
и сила, если они присущи трусливому и порочному чело-
веку, не являют собой подобающего ему украшения.
Наоборот, при этом бросается в глаза несоответствие,
кое еще больше подчеркивает и выявляет трусость,
247 а любое умение в отрыве от справедливости и других
добродетелей оказывается хитростью, но не муд-
ростью [49]. Поэтому всю свою жизнь, и в начале ее, и в
конце, всячески стремитесь к тому, чтобы принести как
нам, так и нашим предкам по возможности больше доб-
рой славы; если же нет, знайте, коли мы превзойдем вас

в доблести, это принесет нам бесчестье; но если мы усту-
пим вам, то испытаем блаженство. А ваша победа и наше
поражение вернее всего в том случае, если вы сумеете
не умалить и не уничтожить славу ваших предков: вы b
должны понимать, что для уважающего себя человека
нет ничего постыднее, чем пользоваться почестями не за
свои заслуги, но за заслуги своих отцов. Почести, заслу-
женные родителями,— прекрасное и величественное
сокровище их детей; расточить же сокровище (и деньги,
и честь) и не передать его потомкам — позорно и нему-
жественно; это — свидетельство недостатка собствен-
ного достояния и славы. Так вот, если вы позаботитесь c
обо всем этом, вы, как друзья, примкнете к нам, вашим
друзьям, когда положенный вам удел приведет вас сюда;
если же вы пренебрежете нашим наказом и покроете
себя позором, никто не примет вас благосклонно. Таково
наше слово к нашим сыновьям.

Что касается наших отцов — у кого они еще есть —
и наших матерей, то надо постоянно их убеждать как
можно легче перенести несчастье, если оно надвинется,
и не причитать вместе с ними, ибо не надо ничего добав- d
лять к их печали (она и так будет у них достаточно
велика из-за выпавшей на их долю судьбы), а, наоборот,
следует ее исцелять и смягчать, напоминая им, что боги
благосклонно вняли их мольбе и даровали самое великое
ее исполнение. Ведь молили они богов не о том, чтобы
дети их стали бессмертными, но о том, чтобы они были
доблестными и славными, и они обрели эти блага —
величайшие из всех. (А чтобы у смертного мужа все в его
жизни получалось согласно его желанию — это нелегкая
вещь.) Мужественно перенося свое несчастье, родители
покажут себя истинными отцами своих мужественных
сыновей, достойными их славы; если же они поддадутся e
горю, то возбудят подозрение в том, что либо они не
наши отцы, либо наши хвалители были лжецами. Им
следует избежать и того и другого и на деле стать на-
шими самыми большими хвалителями, ясно показав,
что они истинные наши родители — сами мужи и отцы
мужей.

Древняя пословица «ничего сверх меры» [50] представ-
ляется прекрасной, ведь это в самом деле очень хорошо
сказано. Муж, у которого всё приносящее счастье зави-
сит полностью или почти полностью от него самого и 248
который не перекладывает это на плечи других, удача
или неудача коих делает неустойчивой и его собствен-

ную судьбу, тем самым уготавливает себе наилучший удел и оказывается мудрым, разумным и мужественным. Когда на его долю выпадают имущество или дети или когда он то и другое теряет, эта пословица в высшей степени обретает для него вес: он не радуется чрезмерно и не печалится слишком, ибо полагается на себя самого.
b Именно такими мы хотим видеть наших сородичей и утверждаем, что таковы они и на самом деле. Сами себя мы теперь тоже явили такими — не возмущающимися и не страшащимися чрезмерно, если ныне нам предстоит умереть. И мы умоляем наших отцов и матерей прожить остальную часть своей жизни в том же расположении духа, в уверенности, что ни слезами, ни скорбью о нас они не доставят нам ни малейшей радости, но, наоборот
c (если только есть у умерших какое-то чувство живых), они станут нам в этом случае весьма неприятны, сами же себе нанесут вред тем, что тяжко будут переносить свою недолю; но если они легко и умеренно к ней отнесутся, они нас весьма обрадуют. Ведь жизнь наша получила прекраснейшее, как считается среди людей, завершение, так что следует ее прославлять, а не оплакивать.

Если же они обратят свои мысли на заботу о наших женах и детях и их пропитании, то скорее забудут свое
d несчастье и будут жить лучше, правильнее и милее для нас.

Для наших сородичей будет достаточно того, что мы им сейчас возвестили; город же наш мы просим позаботиться о наших отцах и сыновьях: пусть сыновья наши получат надлежащее воспитание, отцы же — содержание, подобающее им в старости. Впрочем, мы уверены, что и без нашей просьбы вы проявите достаточную заботу».

Вот что, сыновья и отцы погибших, поручили они
e нам для вас возвестить, и я выполняю это со всевозможным тщанием. В свою очередь я за них прошу: одних — брать пример с павших, других же — быть стойкими и уверенными в себе, ибо мы берем на себя и личную и общественную заботу о вашей старости, где бы мы ни встретились с кем бы то ни было из отцов погибших. Что же до города, то вы сами знаете, как он о вас печется: он издал законы, касающиеся заботы о детях и родителях тех, кто погиб на войне; эти граждане пользуются
249 особенным покровительством наших законов, согласно которым охрана их поручена высшему должностному лицу, коему надлежит следить за тем, чтобы отцы и ма-

тери погибших не претерпели обиды [51]; город следит за совместным воспитанием сыновей погибших, заботясь о том, чтобы сиротство было для них по возможности незаметным; он берет на себя роль отца, пока они еще дети, когда же они достигнут возмужалости [52], отправляет их, снабдив полным вооружением, домой; он указывает им на образ жизни их отцов и напоминает о нем, снабжая их орудиями отцовской доблести; вместе b
с тем это служит добрым предзнаменованием, когда они отправляются к отцовскому очагу отлично вооруженными, дабы во всеоружии осуществлять там свое управление. Город никогда не забывает оказывать почести тем, кто пал, и ежегодно совершает в общественном порядке обряды, какие положено совершать в честь каждого из них частным образом; кроме того, он учреждает гимнастические и конные, а также и всевозможные мусические состязания, полностью заменяя павшим сыновей c
и наследников, сыновьям — отцов, а родителям — опекунов: все они в течение всей своей жизни пользуются неизменной заботой. Вдумываясь в это, вы должны с большей кротостью переносить ваше несчастье; таким образом, вы будете более угодны как погибшим, так и живым и облегчите себе заботу о других, а им — заботу о вас. Теперь же и вы, и все остальные, оплакав, согласно обычаю, павших, ступайте».

Вот тебе, Менексен, речь Аспазии, уроженки Милета. d

Менексен. Клянусь Зевсом, Сократ, если верить тебе, счастлива Аспазия: будучи женщиной, она способна составлять подобные речи!

Сократ. Но если ты мне не веришь, пойдем со мною, и ты услышишь ее самое.

Менексен. Сократ, я часто встречал Аспазию и знаю, какова она.

Сократ. Что же? Разве ты не восхищаешься ею и не благодарен ей за эту речь?

Менексен. Напротив, Сократ, весьма благодарен
за эту речь ей или же тому — кем бы он ни был,— кто e
пересказал ее речь тебе [53]. А вдобавок я испытываю великую благодарность к тому, кто ее сейчас произнес.

Сократ. Отлично. Только не выдавай меня, тогда я и впредь буду сообщать тебе многие ее прекрасные политические речи.

Менексен. Будь уверен, не выдам. Лишь бы ты мне их сообщал.

Сократ. Пусть будет так.

ЕВТИДЕМ

Критон, Сократ

271 Критон. Кто это был, мой Сократ, вчерашний твой собеседник в Ликее? [1] Вас окружала такая толпа, что, хоть я и приблизился к вам, желая послушать, все же не смог ничего ясно расслышать; но я увидел его, глядя поверх голов, и мне показалось, что ты беседовал с каким-то чужеземцем. Кто ж это был?

Сократ. О ком именно ты спрашиваешь, Критон? Ведь их было двое, а не один.

Критон. Тот, о котором я говорю, сидел третьим
b справа от тебя, а между вами был отрок, сын Аксиоха [2]. И показалось мне, Сократ, что он очень вырос и немногим отличается по возрасту от нашего Критобула [3]; но тот еще худосочен, этот же — видный собой, красивый и приятный на взгляд.

Сократ. Тот, о ком ты спрашиваешь, Критон,— Евтидем; сидевший же слева от меня — брат его, Дионисодор [4], он также участвовал в нашей беседе.

Критон. Я не знаю, Сократ, ни того ни другого.
c Это, видно, какие-то новые софисты. Но откуда они? И чему учат?

Сократ. Родом они, думаю я, откуда-то с Хиоса, переселились же в Фурии, а бежав оттуда [5], много уже лет проживают в наших местах. Что же касается их учения, о котором ты спрашиваешь, Критон, то оно удивительно. Они ведь оба — просто мастера на все руки, я и не знал раньше, что бывают на свете такие многоборцы [6]. Да они готовы схватиться с любым, не то что
d два брата-многоборца из Акарнании [7]: те умеют сражаться лишь телом; эти же, во-первых, весьма искусны в телесной борьбе и всех побеждают в сражении — ведь они прекрасно умеют сражаться в тяжелом вооружении
272 и могут научить этому за плату других; к тому же они самые сильные в судебных сражениях и спорах и лучше всех могут научить других произносить и писать судебные речи. Прежде они были искусны лишь в этом, теперь же достигли совершенства в искусстве многоборья:

до этого иной вид сражений был у них не отработан, а теперь они преуспели так, что никто ничего не посмеет им возразить, настолько стали они искусными в рассуждениях — в любых спорах и опровержениях, говорится ли при этом ложь или истина. Так вот, Критон, b я и задумал пойти в ученики к этим мужам: они ведь вызываются за короткий срок кого угодно умудрить в этом искусстве.

Критон. Как же так, Сократ? Тебя не пугает твой возраст? Не стар ли ты для такого дела?

Сократ. Ничуть, Критон. Я располагаю достаточным доводом против такого страха. Ведь сами они, надо сказать, уже старцами [8] приступили к изучению той мудрости, приобщиться к которой я жажду,— к искусству спора: год или два назад они вовсе не были в нем знатоками. Боюсь только одного — не навлечь бы мне c хулу на этих чужеземцев, как случилось с Конном, сыном Метробия, кифаристом, обучающим меня и сейчас игре на кифаре: мальчишки, мои соученики, глядя на это, смеются надо мной, да и над Конном, называя его «учителем старцев» [9]. Как бы не пал такой же позор на обоих этих гостей и они, опасаясь именно этого, не отказались меня принять. Вчера я, Критон, убедил и других старцев пойти вместе со мной в обучение, а сей- d час попробую убедить и еще кое-кого. Да почему бы и тебе не поучиться вместе со мною? Приманкой же послужат твои сыновья: в погоне за ними они, я уверен, и нас с тобой примут в ученики.

Критон. Да, ничто этому не препятствует, Сократ, если ты на это согласен. Но прежде растолкуй мне искусство этих мужей, в чем оно состоит, дабы я понял, чему мы научимся.

Сократ. Ты тотчас же это услышишь. Не могу сказать, чтобы я был невнимателен к их речам, наоборот, весьма был внимателен и многое запомнил и попытаюсь разъяснить тебе все с самого начала.

По воле некоего бога случилось так, что сидел я там, e где ты меня видел, в раздевальне, один и уже подумывал об уходе, как вдруг, только я встал, явилось мне мое привычное божественное знамение [10]. Я снова сел, и немного спустя вошли они оба — Евтидем и Дионисодор, 273 а с ними вместе многие другие, как мне показалось, их ученики. Войдя, они стали прохаживаться по крытой площадке. Но не сделали они даже двух или трех кругов, как вошел Клиний, о котором ты правильно сказал, что

он сильно вырос, а за ним — многочисленные его поклонники и между ними Ктесипп [11], пэаниец, юноша, обладающий прекрасными врожденными качествами,
b разве только несколько заносчивый по молодости. Клиний, не успев войти, тотчас же увидел меня, сидящего в одиночестве, и, направившись прямо ко мне, сел справа, как ты и сказал. А Дионисодор и Евтидем, заметив его, сначала остановились поодаль и продолжали свой разговор, то и дело взглядывая на нас,— я очень внимательно следил за ними при этом,— а затем подошли, и один из них, Евтидем, сел подле отрока, другой же — слева от меня, а все прочие — где попало.

c Я приветствовал их, поскольку давно их не видел, а затем обратился к Клинию с такими словами: «Клиний, оба этих мужа, Евтидем и Дионисодор, мудры не малой, но великой мудростью: им ведомо все о войне, все, что надлежит знать стремящемуся стать стратегом,— строевой порядок, командование войсками и как обучиться вооруженной борьбе; могут они также научить человека защищать себя в судебных делах, если кто причинит ему несправедливость» [12].

d Однако они отнеслись пренебрежительно к этим моим словам; рассмеявшись, они обменялись между собою взглядом, и Евтидем сказал:

— Мы уже не занимаемся этим всерьез, Сократ, но лишь между делом.

А я, изумившись, молвил:

— Прекрасно же ваше занятие, если такие дела для вас лишь забава; скажите же мне, ради богов, в чем оно состоит, это великолепное искусство?

— Мы умеем оба, как мы считаем, лучше и скорее всех из людей прививать другим добродетель [13].

Какое знание служит основой добродетели?

e — О Зевс,— говорю я,— какое вы помянули дело! Как напали вы на такую находку? [14] А я-то еще мыслил о вас, как только что говорил, что вы большие искусники биться во всеоружии. Так я про вас и высказывался. Ведь в ваш прежний приезд, помню я, вы провозглашали именно это. Но коль скоро вы теперь обладаете упомянутым новым знанием, будьте милости-
274 вы — я обращаюсь к вам просто как к богам — и имейте снисхождение к моим прежним словам. Однако смотрите, Евтидем и Дионисодор, правду ли вы сказали? Ведь не удивительно, что с трудом верится в столь великое притязание.

— Но будь уверен, Сократ, что все так и есть.

— Тогда, я считаю, вы благодаря этому достоянию гораздо более блаженные люди, чем Великий царь [15] со всей его властью. Скажите мне только, собираетесь ли вы показать свое искусство, или же у вас другие замыслы?

— Да мы ведь именно ради того и прибыли — показать его и обучить ему всех, кто пожелает учиться. b

— В том, что захотят все, не обладающие этой мудростью, я вам ручаюсь; и первым буду я, затем вот Клиний, а вдобавок Ктесипп и все прочие, кто здесь есть,— сказал я, указывая на поклонников Клиния.

А они уже окружили нас плотным кольцом. Между тем Ктесипп сидел далеко от Клиния, и мне показалось, что, когда Евтидем со мной разговаривал, склонившись вперед, он мешал ему лицезреть сидевшего между нами c
Клиния. Поэтому Ктесипп, желая смотреть на мальчика и вместе с тем стремясь послушать, о чем идет речь, первым подошел и стал прямо напротив нас. Следуя его примеру, и все остальные окружили нас — и поклонники Клиния, и друзья Евтидема и Дионисодора. Показав на них, я сказал Евтидему, что все готовы учиться; Ктесипп весьма охотно с этим согласился, и все прочие d
тоже и сообща попросили их показать силу своей мудрости.

Тут я сказал:

— Прошу вас, Евтидем и Дионисодор, изо всех сил угодить собравшимся, да и ради меня показать нам свое искусство. Ясно, что изложить его бо́льшую часть — дело нелегкое. Скажите мне, однако, вот что: вы можете сделать достойным человеком лишь того, кто уже убежден, что он должен у вас учиться, или также и того, кто e
вовсе в этом не убежден — потому ли, что он вообще не считает добродетель предметом, которому можно обучиться, или же потому, что не признает именно вас ее учителями? Объясните же тому, кто так считает: именно это ваше искусство призвано убедить его в том, что добродетели возможно научить и только у вас он ей обучится лучше всего, или это задача другого искусства?

— Нет, того же самого, Сократ,— откликнулся Дионисодор.

— Значит, вы,— сказал я,— из всех наших современников наиболее умело склоняете других к филосо- 275
фии и к заботе о добродетели?

— Да, мы так полагаем, Сократ.
— Тогда отложите пока все другие доказательства
и поясните нам именно этот вопрос: убедите вот этого
юношу в том, что следует заниматься философией и
заботиться о добродетели; этим вы очень угодите и мне,
и всем здесь собравшимся. Ведь отрок этот попал имен-
но в такие обстоятельства: я и все окружающие страст-
но желаем, чтобы он стал как можно более достойным
человеком. Он — сын Аксиоха, сына Алкивиада-стар-
b шего, а ныне здравствующему Алкивиаду двоюродный
брат, имя же ему — Клиний. Он молод, и, естественно,
его юность внушает нам опасения, как бы кто-нибудь
не опередил нас, не направил бы его ум на другое
какое-то дело и тем самым не погубил. Итак, вы явились
вовремя; если вы не возражаете, подвергните испыта-
нию мальчика и побеседуйте с ним при нас.

После такой примерно моей речи Евтидем отвечал
отважно и вместе с тем дерзко[16]:
c — Пустяки, Сократ, лишь бы молодой человек по-
желал отвечать.

— Но,— сказал я,— к этому он привык. Все присут-
ствующие часто обращаются к нему с вопросами и бе-
седуют с ним, так что он бывает достаточно смел в от-
ветах.

Как же мне получше описать тебе, мой Критон, все,
что там было потом? Ведь нелегкое это дело — обсто-
ятельно воспроизвести столь своенравную мудрость.
d Итак, я, подобно поэтам, должен, приступая к рассказу,
воззвать к Музам и Мнемосине[17]. Начал же Евтидем,
как мне помнится, следующим образом:

— Скажи мне, Клиний, те из людей, кто идет в обу-
чение, они мудрецы или невежды?

Мальчик же, услышав столь трудный вопрос, по-
краснел и бросил на меня недоумевающий взгляд. А я,
видя его смущение, говорю:
e — Мужайся, Клиний, отвечай смело то, что ты ду-
маешь. Быть может, это принесет тебе величайшую
пользу.

В это мгновение Дионисодор, наклонившись чуть-
чуть к моему уху и улыбаясь во весь рот, молвил:

— Предсказываю тебе, Сократ, что бы ни ответил
мальчик, он будет все равно опровергнут.

А пока он это говорил, Клиний уже отвечал, так что
276 мне не удалось предупредить мальчика, чтобы он был
осторожен, и он сказал, что учатся люди мудрые.

А Евтидем:

— Называешь ли ты кого-либо учителями или же нет?

Мальчик ответил утвердительно.

— Значит, учители — это учители учеников, как, например, кифарист и грамматик были учителями твоими и других мальчиков, вы же были учениками?

Клиний согласился.

— А разве не обстояло дело таким образом, что, когда вы учились, вы не знали того, чему обучались?

— Именно так,— сказал Клиний.

— Но были ли вы мудрыми, коль скоро не знали b этого?

— Конечно, нет,— ответил тот.

— Значит, вы были не мудрыми, но невеждами?

— Разумеется.

— Следовательно, учась тому, чего вы не знали, вы учились, будучи невеждами?

Мальчик кивнул в знак согласия.

— Вот и получается, что учатся невежды, а не мудрецы, как ты это думаешь.

Когда он это сказал, все спутники Дионисодора и c Евтидема, подобно хору, послушному команде своего наставника, зашумели и засмеялись, и раньше, чем мальчик как следует успел перевести дух, Дионисодор вмешался и сказал:

— Послушай, Клиний, когда учитель грамматики читает вам что-нибудь, кто из мальчиков запоминает прочитанное — тот, кто мудр, или же тот, кто невежествен?

— Тот, кто мудр,— отвечал Клиний.

— Следовательно, учатся мудрые, а вовсе не невежды, и ты только что неверно ответил Евтидему [18].

Тут уже вовсю засмеялись и зашумели поклонники d этих мужей, восхищенные их премудростью; мы же, остальные, молчали, пораженные. Евтидем, поняв, что мы поражены, дабы мы еще более выказали ему свое восхищение, не отпускает мальчика, но снова принимается его спрашивать и, подобно искусным плясунам, обращает к нему один и тот же вопрос то одной его, то другой стороной [19]. Итак, он спросил:

— А учащиеся обучаются тому, что они знают, или же тому, чего не знают?

И снова Дионисодор зашептал мне:

— И здесь, Сократ, речь идет все о том же. e

— О Зевс,— отвечал я,— уже и в первый раз нам это показалось великолепным.

— Все наши вопросы,— сказал он,— столь же настоятельны: от них не убежишь.

— Вот поэтому-то,— говорю я,— вас так и почитают ваши ученики.

Как раз в это время Клиний отвечал Евтидему, что ученики обучаются тому, чего они не знают. Тот же
277 стал спрашивать его на прежний лад:

— Как же так? Разве ты не знаком с буквами?

— Знаком,— ответил Клиний.

— То есть со всеми?

Клиний ответил утвердительно.

— А когда кто-нибудь что-то произносит, разве он произносит не буквы?

Клиний согласился.

— Значит, ты произносишь нечто из того, что тебе известно, коль скоро ты знаешь все буквы?

И с этим он согласился.

— Что же,— возразил тот,— значит, ты не учишься тому, что тебе читают, а тот, кто не знаком с буквами, учится?

— Нет,— отвечал мальчик,— именно я учусь.

b — Значит,— сказал Евтидем,— ты учишься тому, что знаешь, коль скоро ты знаешь все буквы.

Клиний согласился.

— А следовательно, ты неправильно мне ответил.

И не успел Евтидем это промолвить, как Дионисодор, перехватив слово, как мяч, перебросил его обратно мальчику, говоря:

— Евтидем тебя обманывает, Клиний. Скажи мне: разве учиться не значит получать знание о том, чему ты учишься?

Клиний ответил утвердительно.

— А знать — разве это не то же самое, что уже обладать знанием?

Клиний подтвердил это.

c — Следовательно, не знать — это значит не иметь знания?

Клиний снова с ним согласился.

— А получающие что-либо уже имеют что-то или не имеют?

— Нет, не имеют.

— А ведь ты признал, что к неимеющим относятся и незнающие?

Клиний кивнул в знак согласия.

— Значит, учащиеся относятся к получающим знание, а не к имеющим его?

Клиний согласился.

— Следовательно, обучаются незнающие, Клиний, а вовсе не те, кто знает.

Тут Евтидем в третий раз наскочил на молодого d
человека, стремясь как бы повалить его навзничь ловким приемом. Я же, почуяв, что мальчик совсем сбит с толку, и желая дать ему передышку, чтобы он полностью у нас не оробел, стал его убеждать, говоря:

— Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей. Быть может, ты не отдаешь себе отчета, что́ именно проделывают с тобою оба наших гостя; делают же они все то, что бывает при посвящении в таинства корибантов [20], когда совершается обряд возведения посвящаемого на престол. При этом бывают хороводные пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен. Сейчас e
оба они делают то же самое — водят вокруг тебя хоровод и как бы пляшут, играя, чтобы потом тебя посвятить. Вот и считай, что сейчас ты слышишь вступление к софистическим таинствам [21]. Прежде всего, как говорит Продик, следует изучить правильность имен [22]: это-то и показывают тебе наши гости, так как ты не знал, что словом «учиться» люди обозначают равным образом и познание какого-либо предмета в том случае, когда кто-либо поначалу не имел относительно него никакого знания, и дальнейшее развитие знания того же предме- 278
та, когда им уже обладают как в своей деятельности, так и в рассуждениях. Правда, в этом случае больше подходит название «заниматься», чем «учиться», однако пользуются здесь и словом «учиться» [23]. От тебя же, как они показали, ускользнуло, что одно и то же имя относится к людям противоположного состояния — и к знающим, и к невеждам. Примерно в этом же состоит существо их второго вопроса — когда они спрашивали тебя, учатся ли люди тому, что́ они знают, b
или тому, что́ им неизвестно. Такова игра познания — почему я и говорю, что они с тобой забавляются, — а игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть, — а сумеет лишь забавляться с людьми, подставлять им ножку, используя различия имен, и заставлять их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдер-

гивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и
c глядя, как они падают навзничь. Вот и считай, что они
с тобой пошутили. Но ясно, что после этого они
предъявят тебе серьезные речи, а я предупрежу их,
чтобы они заплатили мне обещанный долг. Они утвер-
ждали, что покажут нам увещевательное искусство;
пока же, думается мне, они просто с тобой играли. Ну
d что ж, Евтидем и Дионисодор, пошутили, а теперь уж
шутки в сторону; теперь покажите мальчику, как сле-
дует печься о мудрости и добродетели. Однако прежде
я сам покажу вам, как я это разумею и что именно мне
хотелось бы об этом услышать. Но если вам подумается,
что делаю я это смешно и неискусно, не насмехайтесь
надо мною: ведь лишь из стремления услышать вашу
премудрость посмею я выступить перед вами без под-
e готовки. Сдержитесь же и без смеха выслушайте ме-
ня, вы и ваши ученики. Ты же, сын Аксиоха, мне от-
вечай.

Стремимся ли все мы, люди, к благополучию? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: кто, в самом деле, не хочет быть счастливым?

279 — Такого человека не существует,— отвечал Клиний.

— Пойдем дальше,— сказал я.— Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы можем этого достигнуть? Быть может, путем обладания многими благами? Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так.

Клиний согласился.

— Но послушай, какие же бывают у нас блага из всего сущего?[24] Или и на это ответить нетрудно и не нужен особо серьезный муж, чтобы это постичь? Любой ведь скажет нам, что быть богатым — это благо. Так ведь?

— Конечно,— ответил Клиний.

b — Наверно, сюда же относятся здоровье, красота и другие прекрасные телесные совершенства?

Клиний согласился.

— Ну а родовитость, власть и почести у себя на родине — ясно ведь, что это блага?

Клиний признал и это.

— Что же,— спросил я,— остается нам из благ? Быть рассудительным, справедливым и мужествен-

ным? Как ты считаешь, Клиний, во имя Зевса, правильно ли мы сделаем, причислив все это к благам, или же нет? Может быть, кто-нибудь станет нам возражать? Как тебе кажется?

— Это — блага,— отвечал Клиний.

— Ну,— сказал я,— а в каком кругу окажется у нас c
мудрость? Среди благ? Или ты думаешь иначе?

— Среди благ.

— Подумай, не пропустили ли мы какое-либо из благ, достойное упоминания?

— Но мне кажется, мы ничего не пропустили,— отвечал Клиний.

Однако я, напрягши память, сказал:

— Клянусь Зевсом, мы едва не пропустили величайшее из благ!

— Какое же именно? — спросил он.

— Счастье, мой Клиний. Ведь все, даже самые неумные люди, утверждают, что это — величайшее благо.

— Ты прав,— сказал он.

Подумав еще раз, я добавил:

— А ведь мы едва не оказались в смешном положе- d
нии перед гостями — и я, и ты, сын Аксиоха.

— Каким это образом? — спросил он.

— А таким, что, назвав раньше благом счастье, мы сейчас снова заговорили об этом.

— Да как же так?

— Смешно ведь, когда положение, однажды уже выдвинутое, повторяешь снова и дважды утверждаешь одно и то же.

— Что,— спрашивает он,— ты имеешь в виду?

— Да ведь мудрость,— отвечал я,— и есть счастье, это известно любому ребенку.

Клиний выразил удивление: настолько он еще молод и простодушен. Я же, видя его изумление, сказал:

— Разве тебе неведомо, Клиний, что в мастерстве e
игры на флейте всего счастливее флейтисты?

Клиний согласился.

— А разве в деле написания и прочтения текстов не всего счастливее грамматики?

— Разумеется.

— Ну а что касается опасностей в море, неужели ты думаешь, что есть кто-либо счастливее в избежании их, чем, как правило, искусные кормчие?

— Нет, конечно.

— Ну а отправляясь на войну, с кем бы ты охотнее
280 разделил опасности и успех — с искусным стратегом или с невежественным?

— С искусным.

— А болея, кому бы ты рискнул довериться — искусному врачу или неучу?

— Искусному.

— Следовательно,— сказал я,— ты считаешь, что больше счастья приносит сотрудничество с мудрым человеком, чем с неучем?

Он согласился.

— Значит, мудрость во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать. Иначе она вовсе и не была бы мудростью.

b В конце концов мы как-то так согласились, что в целом, если у кого налицо мудрость, тот не нуждается в другом счастье. А придя с ним к такому соглашению, я возобновил свои расспросы относительно нашей прежней договоренности, как обстоит с нею дело.

— Мы согласились,— сказал я,— что если у нас есть все блага, то мы тем самым благополучны и счастливы?

Он подтвердил это.

— Ну а счастливы мы благодаря наличным благам, если они приносят нам пользу или если не приносят?

— Если приносят,— отвечал он.

c — А приносят они нам пользу лишь в силу обладания ими, даже если мы ими не пользуемся? Например, если бы у нас было много пищи, но мы бы не ели, или много питья, но мы бы не пили,— принесло бы нам это пользу?

— Конечно, нет,— отвечал он.

— Далее: если бы все мастера имели в своем распоряжении все необходимое для своего дела, но не пользо-
d вались этим, были бы они счастливы в силу самого обладания тем, что нужно мастеру? Например, если бы плотник имел в своем распоряжении все необходимые инструменты и дерево, но не работал бы с ними, извлек бы он какую-то пользу из этого обладания?

— Ни в коем случае,— отвечал Клиний.

— Ну а если бы кто-нибудь обрел богатство и все блага, о которых мы сейчас говорили, но не пользовался бы всем этим, был бы он счастлив благодаря одному лишь обладанию благами?

— Конечно, нет, Сократ.

— Следовательно, желающему стать счастливым дóлжно не только обладать подобными благами, но и пользоваться ими, в противном случае это обладание не принесет никакой пользы.

— Истинная правда.

— Так, значит, Клиний, для того чтобы сделать e
кого-то счастливым, достаточно, чтобы он приобрел блага и пользовался ими?

— Мне кажется, да.

— Если он правильно пользуется ими,— спросил я,— или же неправильно?

— Нет, если правильно.

— Ты прекрасно отвечаешь,— промолвил я.— Совсем иное дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или просто пренебрегает ею: в первом случае это зло, во втором — ни 281
то ни другое. Не так ли мы скажем?

Он согласился.

— Далее, разве в работе по дереву и в применении его дóлжно для правильной обработки руководствоваться чем-либо иным, а не плотничьей наукой?

— Нет, именно ею,— ответил Клиний.

— Но ведь и при производстве утвари руководствуются наукой для правильной обработки?

Он согласился.

— Так ведь,— сказал я,— и при пользовании теми благами, что мы назвали первыми,— богатством, здоровьем и красотою — именно наука руководит правиль- b
ным применением всего этого и направляет его или, может быть, что-то другое?

— Наука,— отвечал он.

— Значит, как видно, наука дает людям не только счастье, но и мастерство в любом приобретении и деле.

Он согласился.

— Но ради Зевса,— спросил я,— какая может быть польза в любом приобретении, если не хватает разума и мудрости? Разве извлечет какую-либо пользу человек, многое приобретший и многое совершающий, но лишенный ума? Не лучше ли при этом довольствоваться малым? Посмотри: разве, меньше делая, он не меньше c
совершит ошибок, а совершая меньше ошибок, не скорее избегнет неблагополучия, избегая же неблагополучия, разве он не избегает несчастья?

— Разумеется, избегает,— сказал Клиний.

— Ну а кто предпочитает действовать меньше — бедный или богатый?

— Бедный,— ответил он.

— А слабый или сильный?

— Слабый.

— Если он в почете находится или в бесчестье?

— В бесчестье.

— Ну а какой человек действует меньше — мужественный и мудрый или же трус?

— Трус.

— Значит, это свойство человека праздного, а не деятельного?

Он согласился.

d — И медлительного, а не быстрого, а также подслеповатого и тугого на ухо, а не человека с острым зрением и тонким слухом?

Во всем этом мы согласились друг с другом.

— В целом же, Клиний,— сказал я,— как представляется, все то, что мы раньше назвали благами, не потому носит это имя, что по самой своей природе является таковым, но вот почему: если этими вещами руководит невежество, то они — большее зло, чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость, то они скорее будут добром; само же по себе ни то ни другое ничего не стоит [25].

e — Похоже,— заметил он,— что дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Какой же вывод сделаем мы из сказанного? Не тот ли, что из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих двух — мудрости и невежества — первая есть благо, второе же — зло?

Он согласился.

282 — Давай же,— сказал я,— рассмотрим все остальное. Поскольку мы все стремимся к счастью и, как оказалось, мы счастливы тогда, когда пользуемся вещами, причем пользуемся правильно, а правильность эту и благополучие дает нам знание, до́лжно, по-видимому, всякому человеку изо всех сил стремиться стать как можно более мудрым. Не так ли?

— Так,— подтвердил он.

— И если человек в этом убежден, он должен пере-
b нимать от отца мудрость, а не деньги, и от воспитателей, и от прочих друзей, а также от тех, что именуют себя

поклонниками,— от чужеземных гостей и сограждан, прося и умоляя поделиться с ним мудростью; и ничего нет позорного, Клиний, и предосудительного в том, чтобы ради этого быть рабом и служить и поклоннику, и любому другому человеку, поскольку это значит служить прекраснейшую службу — стремиться и желать стать мудрым. Или ты так не думаешь? — спросил его я.

— Мне кажется, ты великолепно сказал,— отве- c
чал он.

— Особенно, Клиний,— продолжал я,— если мудрости можно научиться (а она не приходит к людям сама собою): последнее у нас с тобой еще не рассмотрено, и мы пока не пришли на этот счет к соглашению.

— Но мне кажется, Сократ, что можно ей научиться.

А я, обрадовавшись, сказал:

— Поистине прекрасно ты говоришь, благороднейший из мужей, и оказываешь мне услугу, избавив от длинного рассмотрения этого вопроса — можно ли или нельзя научиться мудрости. Теперь же, поскольку
ты считаешь, что ей можно научиться и что она одна d
делает человека блаженным и счастливым, не будешь же ты отрицать, что необходимо философствовать и что ты сам намерен этим заняться?

— Разумеется, Сократ,— сказал он,— это самое подобающее занятие.

И я, с удовольствием это слыша, сказал:

— Вот каков, Дионисодор и Евтидем, образчик желанного мне увещевательного слова, хотя, быть может, оно бесхитростно, тяжеловесно и растянуто. Вы же либо покажите нам то же самое, пустив в ход свое искусство,
либо, если вам это не нравится, преподайте мальчику e
урок по порядку, начиная с того места, где я остановился,— нужно ли ему приобретать всякое знание, или существует единственное, овладев которым человек будет достойным и счастливым, и какое именно. Как я сказал с самого начала, нам очень важно, чтобы юноша этот стал мудрым и добродетельным.

Такова была моя речь, Критон. После этого я стал 283
внимательно наблюдать за тем, что будет дальше, следя, каким образом продолжат они рассуждение и с чего начнут свой призыв к юноше упражняться в мудрости и добродетели. Итак, старший из них, Дионисодор, первый начал свою речь, мы же, все остальные, поглядывали на него, немедленно ожидая услышать какие-то

b удивительные слова. Так и случилось, ибо муж этот поразительное повел рассуждение, и тебе, Критон, стоит его выслушать, потому что то было побуждение к добродетели.

— Скажи мне, Сократ,— молвил он,— и вы, все остальные, утверждающие, что стремитесь одарить мудростью этого юношу, говорите ли вы это в шутку или серьезно и взаправду испытываете такое желание?

Тут я решил, что они раньше подумали, будто мы шутили, когда просили их обоих побеседовать с мальчиком, и потому поддразнивали их, а не хранили серьез-
c ность; и, помыслив так, я еще раз подтвердил, что мы относимся к этому делу на удивление серьезно.

А Дионисодор в ответ:

— Смотри, Сократ, не отрекись потом от того, что сейчас сказал.

— Я уже предусмотрел это,— возразил я,— и никогда от этого не отрекусь в будущем.

— Так, значит,— сказал он,— вы утверждаете, будто хотите, чтобы он стал мудрым?

— Очень хотим.

— А в настоящее время,— спросил он,— мудр Клиний или же нет?

— Ну уж об этом-то он помалкивает, ему ведь не свойственно хвастовство.

d — Но вы-то,— сказал он,— хотите, чтобы он стал мудрым и не был невежественным?

Мы согласились.

— Значит, вы хотите, чтобы он стал тем, чем он сейчас не является, и чтобы таким, каков он сейчас есть, он впредь уже никогда не был.

Услышав это, я пришел в замешательство, он же, подметив мое смущение, продолжал:

— Так разве, желая, чтобы он впредь не был тем, что он есть сейчас, вы не стремитесь его, как кажется, погубить? Хороши же такие друзья и поклонники, которые изо всех сил желают гибели своего любимца!

e Но тут Ктесипп, услышав это, вознегодовал из-за любимого мальчика и поднял голос:

— Фурийский гость,— сказал он,— если бы это не было чересчур неучтиво, я бы тебе ответил: «Погибель на твою голову!»[26] Что это ты вздумал ни с того ни с сего взвести на меня и на других такую напраслину, о которой, по-моему, и молвить-то было бы нечестиво,— будто я желаю погибели этому мальчику!

— Как, Ктесипп,— вмешался тут Евтидем,— ты считаешь, что возможно лгать?

— Да, клянусь Зевсом,— отвечал тот,— если только я не сошел с ума.

— А в каком случае — если говорят о деле, о котором идет речь, или если не говорят?

— Если говорят,— отвечал тот. 284

— Но ведь если кто говорит о нем, то он называет не что иное из существующего, как то, о чем он говорит?

— Что ты имеешь в виду? — спросил Ктесипп.

— Ведь то, о чем он говорит, является одним из существующего, отдельным от всего прочего.

— Разумеется.

— Значит, тот, кто говорит об этом, говорит о существующем?

— Да.

— Но ведь тот, кто говорит о существующем, говорит сущую правду. Так и Дионисодор, коль скоро он говорит о существующих вещах, говорит правду, а вовсе не клевещет на тебя.

— Да,— отвечал Ктесипп.— Но тот, Евтидем, кто b
говорит подобные вещи, говорит о том, чего нет.

А Евтидем на это:

— Разве то, чего нет,— это не то, что не существует?

— Да, то, что не существует.

— И дело обстоит разве не так, что то, чего нет, нигде не существует?

— Нигде.

— Возможно ли, чтобы кто-нибудь — кем бы он ни был — так воздействовал на это, чтобы создать его, это нигде не существующее?

— Мне кажется, невозможно,— отвечал Ктесипп.

— Так что же, когда ораторы говорят в народном собрании, разве они ничего не делают?

— Нет, делают,— отвечал тот.

— Но раз они что-то делают, значит, и что-то соз- c
дают?

— Да.

— Следовательно, говорить — это значит что-то делать и создавать?

Ктесипп согласился.

— Значит, никто не говорит о несуществующем: ведь при этом он что-то делает, а ведь ты признал, что ни для кого невозможно создать несуществующее; вот по

твоему слову и выходит, что никто не произносит лжи и, если Дионисодор говорит, он говорит об истинно существующем.

— Клянусь Зевсом, Евтидем! — воскликнул Ктесипп.— Говорит-то он некоторым образом о существующем, но в неправильном смысле.

— Что ты имеешь в виду, Ктесипп? — спросил
d Дионисодор.— Не то ли, что существуют люди, называющие вещи своими именами?

— Да, добропорядочные люди и те, что говорят правду.

— Но разве,— возразил тот,— хорошее не бывает хорошим, а дурное — дурным?

Ктесипп сказал, что бывает.

— А ты признаешь, что хорошие люди называют вещи своими именами?

— Признаю.

— Значит, хорошие люди говорят дурно о дурном, раз они все называют своими именами.

— Да, клянусь Зевсом,— отвечал тот,— и даже
очень дурно, когда речь идет о дурных людях. И ты
поостережешься быть в числе этих последних, если меня
e послушаешься, дабы хорошие люди не говорили о тебе
дурно.

— И о людях высоких они говорят высоким слогом, а о горячих говорят горячо?

— В высшей степени так,— отвечал Ктесипп.— А о холодных людях они говорят холодно, как и о прохладных их рассуждениях.

— Бранишься ты, Ктесипп,— бросил Дионисодор,— да, бранишься.

— Нет, клянусь Зевсом,— отвечал тот,— я не бра-
нюсь, потому что люблю тебя и по-дружески наставляю
и пытаюсь убедить никогда не выступать против меня
285 так грубо, утверждая, будто я желаю гибели тем, кого
ценю превыше всего.

А я, поскольку мне показалось, что они слишком резко друг против друга настроены, шутливо обратился к Ктесиппу со словами:

— Ктесипп, мне кажется, нам надо принять от
наших гостей их речи, коль скоро они желают их нам
подарить, и мы не должны спорить с ними из-за имен.
Если им дано так губить людей, что из дурных и нера-
зумных они могут сделать достойных и благоразумных,
b то сами ли они изобрели это или от другого кого научи-

лись такому уничтожению и порче, с помощью которых они, разрушив скверного человека, воскрешают его хорошим, если они это умеют (а ведь ясно, что умеют: они заявили, что их недавно обретенное искусство состоит в том, чтобы делать дурных людей хорошими), то уступим им в этом: пусть они погубят нам мальчика и сделают его разумным, а также и всех нас. Если же вы, c
молодые, боитесь, то пусть опасность коснется меня, как это бывает с карийцами [27]; ведь, поскольку я стар, я готов рискнуть и предоставить себя нашему Дионисодору, как колхидской Медее. Пусть он погубит меня и, если хочет, сварит живьем или сделает другое что-либо со мной по желанию, лишь бы только я стал хорошим [28].

А Ктесипп на это:

— Я и сам готов, Сократ, предоставить себя гостям — пусть, если им это угодно, сдирают с меня шкуру еще неистовей, лишь бы эта шкура не оказалась у меня потом пустым мешком, как шкура Марсия [29], а наполни- d
лась добродетелью. Хотя Дионисодор считает, что я на него сержусь, это не так; но я противоречу, как мне кажется, его неблаговидным речам, направленным против меня. А ты, благородный Дионисодор, не считай противоречие бранью: брань — это нечто совсем иное.

А Дионисодор на это:

— Ты строишь свои рассуждения так, как если бы противоречие в самом деле существовало?

— Само собой разумеется,— отвечал Ктесипп,— e
и даже более того. А ты, Дионисодор, думаешь, что противоречие не существует?

— Но ведь ты не сумел бы мне показать,— возразил тот,— что когда-либо слышал, как один противоречит другому.

— Правда твоя,— молвил Ктесипп.— Но вот сейчас я это слышу и показываю тебе Ктесиппа, противоречащего Дионисодору.

— Ты можешь отстоять это свое заявление?

— Разумеется,— сказал Ктесипп.

— Так как же? — спросил тот.— Для каждой существующей вещи есть свои слова? [30]

— Конечно.

— Слова ли о том, что каждая вещь существует или же нет?

— О том, что существует.

— Если ты помнишь, Ктесипп,— сказал тот,— мы 286

только что показали, что никто не говорит о том, чего не существует: никто ведь не может выявить в слове то, что не существует.

— Ну и что же?! — воскликнул Ктесипп.— Разве от этого мы меньше противоречим друг другу — я и ты?

— А если,— возразил тот,— мы оба говорим об одном и том же, то мы противоречим друг другу или, скорее, утверждаем относительно этого одно и то же?

Ктесипп подтвердил, что одно и то же.

— А если бы ни один из нас,— сказал Дионисо-
b дор,— не говорил об этом деле, разве противоречили бы мы друг другу? Ведь скорее никто из нас двоих о нем бы и не вспомнил.

И с этим Ктесипп согласился.

— Ну а когда я веду речь относительно этого дела, ты же — иную речь, об ином деле, противоречим ли мы друг другу в этом случае? Или же я говорю о некоем деле, а ты о нем не говоришь вовсе? А может ли противоречить говорящему тот, кто не говорит?

Тут Ктесипп онемел. Я же, подивившись этим словам, спросил:

— Что ты имеешь в виду, Дионисодор? Не в первый
c раз, но от многих и часто слышал я это рассуждение[31] и всякий раз удивлялся. Ведь и ученики Протагора[32] всячески пользовались им, и старшее поколение тоже. Мне же оно кажется странным и ниспровергающим как другие рассуждения, так и само себя. Но я полагаю, что лучше всего убедишь меня в его истинности именно ты. Значит, ложь произнести нельзя (ведь именно в этом сила данного рассуждения, не так ли?) и говорящий может либо говорить правду, либо молчать?

Дионисодор подтвердил это.

d — Но если невозможно произнести ложь, то по крайней мере можно иметь ложное мнение?

— Нет, невозможно и это,— отвечал он.

— Значит, вообще не существует ложного мнения? — спросил я.

— Не существует,— отвечал он[33].

— И нет ни невежества, ни невежественных людей? Разве невежество — если бы оно существовало — заключалось бы не в том, чтобы иметь ложное мнение о вещах?

— Разумеется, в этом,— сказал он.

— Но его не существует,— подсказал ему я.

— Нет,— подтвердил он.

— Ты ведешь эту речь, Дионисодор, ради красного словца, из какой-то причуды или в самом деле считаешь, что среди людей нет невежд?

— А ты,— сказал он,— меня опровергни. e

— Что же получается, по твоим словам, что возможно опровержение, в то время как никому не дано лгать?

— Нет, невозможно,— вмешался Евтидем.

— Но разве вот сейчас,— спросил я,— Дионисодор не потребовал, чтобы я его опровергнул?

— Как можно требовать то, чего не существует? Ты разве требуешь?

— Да я, Евтидем,— говорю,— не очень-то смыслю во всех этих великолепных тонкостях, ведь я тугодум. Быть может, я и нескладно спрошу тебя, но уж ты меня извини. Взгляни: если нельзя ни лгать, ни иметь лож- 287
ного мнения, ни быть невежественным, то разве мыслимо ошибаться, делая что-то? Ведь при этом тому, кто действует, невозможно ошибаться в том, что он делает? Разве не это вы утверждаете?

— Да, разумеется,— отвечал он.

— Вот это и есть,— сказал я,— неприятный вопрос. Коль скоро мы, действуя, говоря и размышляя, никогда не ошибаемся, то вы-то, ради Зевса,— если все это так — чему явились сюда учить? Разве вы не сказали недавно, что лучше всех из людей преподаете доброде- b
тель тем, кто желает учиться?

— Вот ведь, Сократ,— подхватил Дионисодор,— какой ты отсталый человек — сущий Кронос [34], раз ты сейчас вспоминаешь самые первые наши слова, чуть ли не прошлогодние, с тем же, что мы сейчас говорим, не знаешь, что и делать!

— Да,— отвечал я,— уж очень трудны ваши речи. Оно и понятно: ведь какие мудрецы эти речи держат! Вот и последние твои слова очень трудно истолковать: что это значит, Дионисодор, «не знаешь, что и делать»? Видимо, что я не в состоянии опровергнуть Евтидема? c
Ибо, скажи, какой еще смысл может иметь это твое выражение — «не знаешь, что и делать с этими речами»?

— Но вот с твоими-то речами,— возразил он,— совсем не трудно что-то сделать. Отвечай же.

— Как, Дионисодор?! — говорю.— Раньше, чем ты сам мне ответил?

— Так ты не станешь отвечать? — спрашивает он.

— Да разве это справедливо?

— Разумеется, справедливо,— ответствовал он.

— На каком же основании? — возразил я.— Видно, на том, что ты явился к нам как великий знаток рас-
d суждений и тебе ведомо, когда нужно отвечать, а когда нет? И сейчас ты ничегошеньки не отвечаешь, потому что уверен — это не нужно?

— Болтаешь,— возразил он,— и не заботишься об ответе. Но, достойнейший мой, будь добр, отвечай, коли уж ты признал меня мудрецом!

— Надо, видно, послушаться: похоже, что это необходимо. Ты ведь здесь верховодишь. Спрашивай же.

— Считаешь ли ты, что мыслящие существа мыслят, имея душу, или они ее лишены?

— Мыслят существа, имеющие душу.

— Ну а знаешь ли ты речь, которая имела бы душу?

— Клянусь Зевсом, нет.

e — Почему же ты недавно спрашивал, какой смысл в моем выражении?

— Да почему же еще, как не ошибаясь, по своей тупости? А может быть, я не ошибся и верно сказал, утверждая, что речи имеют смысл? Так как же — ошибся я или нет? Если я не ошибся, ты не опровергнешь меня, хоть ты и мудрец, и не сообразишь, что делать с моим словом; если же я ошибся, то и тут ты
288 не прав, поскольку утверждаешь, что ошибаться невозможно. И это я возражаю вовсе не на то, о чем ты говорил в прошлом году. Но,— продолжал я,— похоже, Дионисодор и Евтидем, что наше рассуждение топчется на месте и снова, как и раньше, ниспровергает само себя, а ваше искусство бессильно помочь этой беде, хоть оно и поразительно по точности выражений.

Сказал тут Ктесипп:

b — Дивны речи ваши, мужи фурийские или хиосские, или по каким другим местам и как еще вы бы ни хотели именоваться! До чего же вам нипочем нести такой вздор!

Но я, убоявшись, что возникнет ссора, снова стал успокаивать Ктесиппа, сказав:

— Ктесипп, говорю тебе то же самое, что я говорил сейчас Клинию: ты не знаешь мудрости наших гостей — сколь она удивительна. Но они не хотят показать нам ее всерьез и околдовывают нас, подражая Протею, египет-
c скому софисту [35]. Мы же давайте уподобимся Менелаю [36] и не отпустим этих мужей до тех пор, пока они

не обнаружат перед нами серьезную свою суть: думаю, что, когда они заговорят по существу, они явят нам нечто прекрасное; будем же просить их и убеждать и умолять нам это явить. А я со своей стороны собираюсь снова им объяснить, каким образом, согласно моей просьбе, они должны для меня это сделать.

Природа философского знания

Попытаюсь начать с того, на чем я d
остановился ранее, и пройти это все, насколько смогу, по порядку, дабы из снисхождения к моему усердию и серьезности вызвать серьезность и с их стороны. Ты же, Клиний,— продолжал я,— напомни мне, на чем мы тогда остановились. Как мне кажется, вот на чем: мы пришли к выводу, что необходимо философствовать. Не так ли?

— Да,— отвечал он.

— Философия же — это приобретение знания; как по-твоему? — спросил я.

— Да,— отвечал он.

— Какое же мы собираемся приобрести знание, если e
правильно к этому приступить? Не то ли, попросту говоря, что принесет нам пользу?

— Несомненно,— сказал он.

— Ну а принесло бы нам какую-то пользу умение обнаруживать, обходя землю, большие залежи золота?

— Быть может,— отвечал он.

— Но ведь перед этим,— возразил я,— мы установили, что ничего бы не выгадали, даже если бы без хлопот и раскопок у нас в руках оказалось все золото; и если бы мы даже умели превращать в золото скалы, это зна- 289
ние не имело бы для нас никакой цены. Ведь коли бы мы не знали, как использовать золото, то ясно, что от него не было бы никакой пользы. Припоминаешь ли? — спросил я.

— Конечно,— отвечал он,— припоминаю.

— Точно так же, видимо, и от любого другого знания не будет никакой пользы — ни от умения наживаться, ни от врачебного искусства, ни от какого иного, если кто умеет что-либо делать, пользоваться же сделанным не умеет. Разве не так?

Клиний согласился.

— Даже если бы существовало умение делать людей b
бессмертными, но мы не знали бы, как этим бессмертием пользоваться, и от этого не было бы никакой пользы, если только данный вопрос надо решать на основе того, в чем мы ранее согласились.

Все это он подтвердил нам.

— Следовательно, прекрасный мой мальчик,— продолжал я,— мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы умение что-то делать и умение пользоваться сделанным.

— Это ясно,— отвечал он.

— Значит, как видно, нам вовсе не нужно стано-
c виться искусными в изготовлении лир и сноровистыми
в подобном умении. Ведь здесь искусство изготовления
и искусство применения существуют порознь, хотя и
относятся к одному и тому же предмету, ибо искусство
изготовления лир и искусство игры на них весьма отли-
чаются друг от друга. Не так ли?

Он согласился.

— Точно так же не нуждаемся мы в искусстве изготовления флейт: ведь и здесь такое же положение.

Он выразил согласие.

— Но, во имя богов,— сказал я,— если мы изучим искусство составления речей, то именно приобретение этого искусства сделает нас счастливыми?

— Я этого не думаю,— отвечал Клиний, схватив мою мысль.

d — А как ты можешь это обосновать? — спросил я.

— Я знаю некоторых составителей речей, не умеющих пользоваться собственными речами, которые сами они сочинили, подобно тому как изготовители лир не умеют пользоваться лирами. В то же время есть другие люди, умеющие пользоваться тем, что первые приготовили, хотя сами приготовить речи не умеют. Ясно, что и в деле составления речей искусство изготовления — это одно, а искусство применения — другое.

— Мне кажется,— сказал я,— ты достаточно веско
доказал, что составление речей — это не то искусство,
обретя которое человек может стать счастливым. А я уж
e подумал, что здесь-то и явится нам знание, которое мы
давно ищем. Ведь мне и сами эти мужи, сочинители
речей, кажутся премудрыми, и искусство их — возвы-
шенным и волшебным. Да и неудивительно: оно как
бы часть искусства заклинаний и лишь немного ему
290 уступает. Только искусство заклинателей — это завора-
живание гадюк, тарантулов, скорпионов и других вред-
ных тварей, а также недугов, а искусство сочинителей
речей — это завораживание и заговор судей, народных
представителей и толпы. Или ты думаешь иначе? —
спросил я.

— Нет, я думаю то же, что ты говоришь,— отвечал он.

— Так к чему же,— спросил я,— мы еще обратимся? К какому искусству?

— Что-то я не соображу,— отвечал он.

— Но,— вставил я,— кажется, я нашел!

— Что же это? — спросил Клиний.

— Мне представляется,— отвечал я,— что искусство полководца, более чем какое-либо другое, если им овладеть, может сделать человека счастливым. b

— А я так не думаю.

— Почему? — спросил я.

— Да ведь оно напоминает искусство охоты — только на людей.

— Ну и что же? — спросил я.

— Никакое охотничье искусство,— отвечал он,— не идет далее того, чтобы схватить, изловить. А после того как дичь, за которой охотятся, схвачена, звероловы и рыбаки уже не знают, что с нею делать, но передают свою добычу поварам; а геометры, астрономы и мастера c счета, которые тоже ведь охотники, ибо не создают сами свои задачи, чертежи и таблицы, но исследуют существующие,— они (поскольку не знают, как этим пользоваться, а занимаются лишь охотой), если только не совсем лишены разума, передают диалектикам [37] заботу об использовании своих находок.

— Значит, прекраснейший и мудрейший Клиний, вот как обстоит дело?

— Конечно. И стратеги,— продолжал он,— таким d же точно образом, когда захватят какой-либо город или военный лагерь, передают их государственным мужам, ибо сами они не умеют воспользоваться тем, что захватили, наподобие того как ловцы перепелов передают их тем, кто умеет перепелов откармливать. И если нам необходимо искусство, которое, сделав какое-то приобретение, создав что-либо или изловив, само же и умеет этим воспользоваться, и такое искусство сделает нас счастливыми, то надо искать какое-то иное искусство, не полководческое.

Критон. Что ты говоришь, Сократ? Этот юнец мог e произнести такие слова?

Сократ. А ты не веришь этому, Критон?

Критон. Клянусь Зевсом, нет. Я думаю, что, если он такое сказал, он не нуждается в обучении ни у Евтидема, ни у кого-либо еще из людей.

Сократ. Но быть может, во имя Зевса, это молвил Ктесипп, а я просто запамятовал?

291 Критон. Какой там Ктесипп!

Сократ. Но в одном я уверен: ни Евтидем, ни Дионисодор этого не сказали. Однако, милый Критон, быть может, это произнес кто-то более сильный из присутствующих? Ведь я слышал эти слова, в этом я уверен.

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, это был кто-то из более сильных, и намного. Но после того какое еще искусство вы рассмотрели? И нашли вы или не нашли то, ради чего предприняли изыскание?

b Сократ. Где же, дорогой мой, найти! Наоборот, мы оказались в очень смешном положении: подобно детишкам, гоняющимся за жаворонками, мы всякий раз думали, что уже схватили то или другое из знаний, они же все ускользали из наших рук. Стоит ли тут вдаваться в подробности? Когда мы дошли до царского искусства [38] и стали исследовать, доставляет ли оно кому-либо счастье, то, подобно заблудившимся в лабиринте, подумали было, что мы уже у самого выхода; и вдруг, огля-
c нувшись назад, мы оказались как бы снова в самом начале пути, заново испытав нужду в том, с чего начались наши искания.

— Как же это случилось с вами, Сократ?

— Сейчас скажу. Показалось нам, что государственное и царское искусство — это и есть то, что мы ищем.

— Ну и что же?

— Именно этому искусству, подумали мы, и военное дело, и другие искусства передоверяют руководить тем, что сами они создают,— единственному знающему, как всем этим пользоваться. Нам показалось очевидным, что это именно то, чего мы искали; как раз это искусство, думалось нам, причина правильной деятельности в госу-
d дарстве, и именно оно, как говорится в ямбах Эсхила, единственное стоит у государственного кормила, всем управляя и повелевая всем творить одну пользу [39].

Критон. Но разве не верно показалось вам это, Сократ?

Сократ. Ты рассудишь сам, Критон, если соблаговолишь послушать меня. После того что было достигнуто нами ранее, мы снова принялись за рассмотрение примерно так: «Ну а царское искусство, руководящее
e всем, само-то оно что-нибудь для нас производит? Или ничего? — Несомненно,— сказали мы друг другу,—

производит». Разве ты не был бы того же мнения, Критон?

Критон. Конечно, был бы.

Сократ. А что бы ты назвал в качестве его произведения? Ответь, например: если бы я спросил тебя, что производит врачебное искусство, руководящее всем, чем оно руководит, разве ты не назвал бы здоровье?

Критон. Да, разумеется.

Сократ. Ну а ваше искусство — земледелие,
руководя всем тем, чем оно руководит, что именно произ- 292
водит? Разве ты не скажешь, что оно добывает для нас из земли пищу?

Критон. Да, скажу.

Сократ. Ну а царское искусство, руководя всем, чем оно руководит, что производит? Не приводит ли тебя этот вопрос в некоторое смущение?

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ.

Сократ. Точно так же и нас, Критон. Но ведь, насколько ты знаешь, если оно — то самое, какое мы ищем, оно должно приносить пользу.

Критон. Несомненно.

Сократ. Не должно ли оно доставлять нам некое благо?

Критон. Непременно, Сократ.

Сократ. Благо, которое, как мы согласились с Кли- b
нием, должно быть не чем иным, как неким знанием.

Критон. Да, ты это говорил.

Сократ. Но другие дела, которые кто-то мог бы счесть задачей государственного искусства, их ведь множество: например, делать граждан богатыми, свободными и умиротворенными — все это оказалось ни благом, ни злом. Искусство это должно делать нас мудрыми и передавать нам знание, коль скоро оно хочет быть
полезным и делать людей счастливыми. c

Критон. Да, так. И вы тогда на этом и сошлись, как следует из твоего рассказа.

Сократ. Значит, царское искусство делает людей мудрыми и достойными?

Критон. А что этому мешает, Сократ?

Сократ. Но всех ли и во всем делает оно достойными? И может ли оно передать всякое знание — и сапожничье, и плотничье, и любое другое?

Критон. Нет, Сократ, этого я не думаю.

Сократ. Ну а какое же знание может оно передать? d
И какую мы извлечем из этого знания пользу? Ведь оно

не должно быть творцом ни одного из тех дел, что не плохи и не хороши, и не должно передавать никакого иного знания, кроме себя самого. Так давай же определим, что это за знание и какую мы могли бы извлечь из него пользу. Может, если тебе угодно, Критон, скажем, что это то знание, с помощью которого мы сделаем других достойными людьми?

Критон. Да, несомненно.

Сократ. А в чем они будут у нас достойными и полезными? Быть может, они сделают такими других?
e А те, другие, еще других? А в каком именно отношении они достойные люди, это нам никак не становится ясным, потому что названные нами дела мы отнесли к государственному искусству, но все, что мы сказали, весьма напоминает пословицу «Коринф — сын Зевса» [40], и нам снова недостает стольких же слов и даже гораздо большего их числа, для того чтобы узнать, какое именно знание сделает нас счастливыми.

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ, в ужасном оказались вы тупике!

293 Сократ. Вот я и сам, Критон, когда попал в это трудное положение, на все лады стал молить обоих наших гостей, словно они Диоскуры [41], призывая их спасти нас — меня и мальчика — от этой лавины слов и, отнесясь к этому с полной ответственностью, совершенно серьезно нам показать, чтó это за наука, изучая которую мы бы достойно прожили оставшуюся часть жизни.

Критон. Ну и как? Пожелал вам это показать Евтидем?

Критика софистического релятивизма

Сократ. Как же иначе! И повел он, мой друг, весьма высокомерно такую речь:

b — Должен ли я научить тебя, Сократ, знанию, относительно коего вы давно недоумеваете, или же показать, что ты им уже обладаешь?

— Блаженный ты человек! — отвечал я.— И это в твоих силах?

— Несомненно,— подтвердил он.

— Покажи же, во имя Зевса,— попросил я,— что я им уже обладаю: ведь это гораздо легче для меня, чем учиться в преклонном возрасте.

— Отвечай же мне,— сказал он,— есть ли что-нибудь, что ты знаешь?

— Конечно,— отвечал я,— я знаю многие вещи, но малозначительные.

— Этого достаточно,— говорит он.— А считаешь ли ты возможным, чтобы какое-либо существо не было тем, что оно есть?

— Нет, клянусь Зевсом! c

— Ну а ты ведь,— молвил он,— что-то знаешь?

— Да,— подтвердил я еще раз.

— Значит, коль скоро ты знаешь, ты человек знающий?

— Да, знающий то, что я знаю.

— Это не имеет значения: коль скоро ты человек знающий, разве ты не должен в силу необходимости знать всё?

— Нет, клянусь Зевсом,— отвечал я,— ведь многого я не знаю.

— Но если ты чего-то не знаешь, ты будешь человеком незнающим.

— Не знающим лишь то, что мне неизвестно,— отвечал я.

— Но не делает ли это тебя менее знающим? А недавно ты сказал, что ты знающий. И таким образом, ты d
как таковой одновременно и существуешь и не существуешь в одном и том же отношении.

— Что ж, Евтидем,— возразил я,— ты, как говорится, за словом в карман не лезешь. Но как же это поможет мне найти то знание, которое мы ищем? Быть может, я найду его в том смысле, что невозможно быть и не быть одним и тем же, и если я знаю что-либо одно, то тем самым я знаю всё: ведь не могу же я быть одновременно и знающим и незнающим, а коль скоро я знаю всё, значит, я обладаю и тем самым знанием? Вот, значит, что ты утверждаешь, и в этом-то и состоит твоя мудрость?

— Ты сам себя уличил, Сократ,— отвечал он. e

— А с тобой, Евтидем,— спросил я,— разве не случалось чего-либо подобного? Я-то ведь все стерпел бы вместе с тобой и с задушевным другом моим Дионисодором и не очень бы возмущался. Скажи мне: с обоими вами разве не бывало, что одно из сущего вы знали, другое же — нет?

— Никогда, Сократ, не бывало,— отвечал Дионисодор.

— Что вы имеете в виду? — спросил я.— Быть может, вы ничего не знаете?

— Как бы не так! — отозвался он.

294 — Значит, вы всё знаете, коль скоро знаете что-либо?

— Всё,— отвечал он.— И ты также, если знаешь что-либо одно, знаешь всё.

— Великий Зевс! — воскликнул я.— О каком чуде ты говоришь и сколь великое возвещаешь благо! Так и другие люди либо всё знают, либо ничего?

— Конечно. Ведь невозможно, чтобы одно они знали, а другое нет и одновременно были бы знающими и незнающими.

— Ну а все-таки? — переспросил я.

— Все,— отвечал он,— знают всё, если они знают что-либо одно.

b — Но ради богов, Дионисодор,— взмолился я,— теперь-то мне ясно, что вы говорите серьезно (еле-еле удалось мне от вас этого добиться!); итак, вы в самом деле знаете всё — и плотничье ремесло, и сапожничье?

— Конечно,— отвечал он.

— И накладывать швы из жил вы умеете?

— И тачать сапоги, клянусь Зевсом,— отвечал он.

— Ну а такие вещи — например сосчитать, сколько звезд в небе или песка на дне морском?

— Разумеется,— подтвердил он.— Или ты думаешь, что мы в этом не признáемся?

Тут Ктесипп не выдержал.

c — Ради Зевса, Дионисодор,— сказал он,— дайте мне такое доказательство этих слов, чтобы я поверил в их истинность.

— Какое же мне дать доказательство? — возразил Дионисодор.

— А вот: знаешь ли ты, сколько зубов у Евтидема, а Евтидем — сколько их у тебя?

— Не довольно ли тебе знать,— отвечал Дионисодор,— что нам известно решительно всё?

— Нет, не довольно; скажите нам лишь это одно и докажите, что вы говорите правду. И если каждый из вас скажет, сколько у другого зубов, и после того, как мы сосчитаем, вы окажетесь знатоками, мы поверим вам и во всем остальном.

d Почувствовав насмешку, они не уступили в этом Ктесиппу, ограничившись утверждением, что знают все вещи, о которых он спрашивал их в отдельности. А Ктесипп кончил тем, что совершенно откровенно стал спрашивать их обо всем на свете, вплоть до вещей уж совсем

непристойных, знают ли они их; те же два храбреца шли напролом, утверждая, что знают,— ни дать ни взять кабаны, прущие прямо на нож, так что я и сам, Критон, побуждаемый недоверием, в конце концов спросил, умеет ли Дионисодор плясать.

А он:

— Ну конечно, умею,— говорит. e

— Но уж само собой,— возразил я,— ты не можешь кувыркаться на остриях мечей и вертеться колесом — в твоем-то возрасте! Ведь не столь далеко зашел ты в своей премудрости.

— Нет ничего,— отвечал он,— чего бы мы не умели.

— Но,— спросил я,— вы только теперь всё знаете или вам всегда всё было известно?

— Всегда,— отвечал он.

— И когда детьми были, и даже новорожденными, вы тоже всё знали?

Оба в один голос подтвердили это.

— Но нам это кажется невероятным. 295

А Евтидем в ответ:

— Тебе это кажется невероятным, Сократ?

— Всё, за исключением того, что вы, на мой взгляд, мудрецы.

— Но если ты пожелаешь мне отвечать,— сказал он,— я покажу, что и тебе свойственно признаваться во всех этих чудесах.

— Да я с радостью приму такое доказательство. Если я сам не знал, что мудр, ты же докажешь, что я всё знаю и знал всегда, выпадет ли за всю мою жизнь более счастливый случай?

— Отвечай же,— сказал он.

— Спрашивай, я буду отвечать. b

— Итак, Сократ,— начал он,— ты знаешь что-либо или нет?

— Знаю, конечно.

— А знающим ты являешься благодаря тому, чем ты познаёшь, или по какой-то другой причине?

— Благодаря тому, чем я познаю. Ведь, полагаю, ты имеешь в виду душу? Или же нет?

— И тебе не стыдно, Сократ? На вопрос ты отвечаешь вопросом!

— Хорошо,— возразил я,— но как же мне поступать? Я буду делать так, как ты мне велишь. Когда я не понимаю, чтó ты от меня хочешь, ты все же велишь мне отвечать, не переспрашивая тебя?

c — Да ведь что-то ты усваиваешь,— сказал он,— из того, что я говорю?

— Да, конечно,— отвечал я.

— Так на то и отвечай, что́ ты усвоил.

— Как же так? — возразил я.— Если ты, спрашивая, имеешь в виду одно, я же восприму это по-другому и соответствующим образом стану тебе отвечать, тебя удовлетворит такой несуразный ответ?

— Меня-то да,— сказал он,— тебя же, я думаю, нет.

— Так не стану же я, Зевс свидетель, отвечать,— возразил я,— пока все в точности не пойму.

— Ты никогда не отвечаешь, хоть и прекрасно все понимаешь, потому что ты болтун и донельзя отсталый человек!

d И я понял, что он зол на меня за то, что я расчленяю выражения, в то время как он хотел поймать меня в словесные силки. Тут я вспомнил о Конне [42]: он ведь тоже сердится на меня всякий раз, как я ему не уступаю, и перестает заботиться обо мне, словно я какой-то тупица. А так как я задумал поступить в обучение и к Евтидему, то порешил, что необходимо ему уступить, дабы он не отказал мне, сочтя меня бестолковым учеником. Итак, я сказал:

e — Пусть будет по-твоему, Евтидем, если ты того хочешь. Ты ведь во всех отношениях умеешь рассуждать лучше, чем я, человек простой и неискусный. Спрашивай же сначала.

— Отвечай же,— начал он,— сызнова: познаешь ли ты чем-либо то, что ты познаешь, или нет?

— Разумеется, познаю,— отвечал я,— а именно душою.

296 — Ты опять,— сказал он,— предвосхищаешь вопрос! Я ведь не спрашиваю тебя, чем именно ты познаешь, а лишь познаешь ли чем-то.

— Снова,— говорю,— по неотесанности я ответил больше должного. Но прости мне это: теперь-то уж я отвечу просто, что познаю чем-то то, что я познаю.

— А всегда ли,— спросил он,— ты познаешь одним и тем же или то одним, то другим?

— Всегда,— говорю,— когда я познаю, то одним и тем же.

— Да перестанешь ли ты вставлять лишнее?! — вскричал он.

— Но как бы нас не подвело это «всегда».

b — Если это и подведет кого-либо,— сказал он,— то

не нас, а только тебя! Но отвечай: всегда ли ты познаешь одним и тем же?

— Всегда,— отвечал я,— если уж нужно исключить это «когда».

— Значит, ты всегда познаешь одним и тем же. А познавая всегда, ты одно познаешь тем, чем познаешь, а другое — другим или всё познаешь одним и тем же?

— Одним и тем же,— отвечал я,— познаю в целом всё то, что я познаю.

— Вот-вот! — воскликнул он.— Опять такая же вставка!

— Ну, хорошо,— отозвался я,— я исключу «то, что я познаю».

— Да не исключай ты ничего,— сказал он,— ведь я ничего от тебя не требую! Но отвечай мне: можешь ли c
ты познавать «всё в целом», если не познаешь всего?

— Это было бы дивом! — возразил я.

А он в ответ:

— Теперь можешь вставлять всё, что хочешь: ведь ты признался, что знаешь всё.

— Что ж,— говорю,— если «то, что я познаю» не имеет никакого значения, значит, я знаю всё.

— Итак, ты признал, кроме того, что всегда познаешь одним и тем же то, что ты познаешь, когда бы ты ни познавал и что бы тебе ни было угодно: ведь ты согласился, что всегда познаешь и вместе с тем — всё. Значит, ясно, что и будучи ребенком ты все знал, и при рожде- d
нии, и при зачатии, а также и раньше, чем ты явился на свет, раньше возникновения неба и земли ты знал всё в целом, коль скоро ты всегда знал. И клянусь Зевсом,— воскликнул он,— ты всегда будешь всё знать, если я того захочу!

— Так захоти этого, высокочтимый Евтидем,— попросил я,— коль скоро ты молвишь правду. Но я не вполне поверю в эту твою возможность, если только тебе не подсобит в этом присутствующий здесь Дионисодор, твой брат. В этом случае ты, быть может, и покажешься на это способным. Скажите же мне оба,— продолжал я,— вот что (во всем прочем я не смогу с вами, людьми e
столь диковинной мудрости, спорить и утверждать, будто я не всё знаю, в то время как вы говорите противное): смогу ли я настаивать, Евтидем, будто я знаю, что достойные люди несправедливы? Скажи же, знаю я это или не знаю?

— Конечно, ты это знаешь,— отвечал он.

— Что именно я знаю? — спросил я.

— Что достойные люди не несправедливы.

297 — Разумеется, я это давным-давно знаю. Но спрашиваю я не об этом, а о том, откуда я взял, что достойные люди — несправедливы?

— Ниоткуда,— ответствовал Дионисодор.

— Значит, я этого не знаю,— заключил я.

— Ты разрушаешь все рассуждение,— обратился Евтидем к Дионисодору.— Ведь окажется у нас, что он чего-то не знает, и выйдет, что он одновременно и знающий и незнающий.

Дионисодор покраснел.

— Но ты-то что при этом думаешь, Евтидем? —
b спросил я.— Не кажется ли тебе, что прав твой брат — он, всеведущий?

— Ведь я — брат Евтидема,— живо подхватил Дионисодор.

А я на это:

— Брось это, милейший, пока Евтидем не покажет мне, что я знаю, будто достойные люди — несправедливы, и не мешай этому моему познанию.

— Ты увиливаешь, Сократ,— возразил Дионисодор,— и не желаешь отвечать.

— Естественно,— сказал я.— Ведь я слабее каждого
c из вас, так не могу я не бежать от вас обоих! Мне ведь далеко до Геракла, а и он не был в силах сражаться с гидрой — настоящей софисткой, которая, когда снимали одну голову с ее рассуждения, выпускала вместо нее, пользуясь своей мудростью, много новых,— а также с неким раком, другим софистом, недавно приплывшим, как мне кажется, прямо из моря: поскольку этот рак досаждал ему своими речами и укусами слева [43], он позвал на помощь своего племянника Иолая, и тот ему
d крепко помог. Мой же Иолай, Патрокл [44], если придет, только испортит дело.

— Отвечай же,— вставил тут Дионисодор,— раз уж ты сам затянул эту песню: был ли Иолай больше Геракловым племянником, чем твоим?

— Да уж самое лучшее для меня, Дионисодор,— возразил я,— ответить тебе! Ты ведь не оставишь свои вопросы — я почти в этом уверен — и будешь сердиться и мне мешать, не желая, чтобы Евтидем научил меня той премудрости.

— Так отвечай же,— настаивал он.

— Итак, я отвечаю, что Иолай был племянником

Геракла, моим же, как мне кажется, не был ни в коей e
мере. Ведь отцом его не был мой брат Патрокл, но был Ификл, близкий ему по имени брат Геракла [45].

— А Патрокл [46],— спросил он,— твой брат?

— Разумеется,— отвечал я,— но по матери, не по отцу.

— Значит, он и брат тебе и не брат.

— Не со стороны отца, милейший,— отвечал я.— Его отцом был Хэредем, моим же — Софрониск [47].

— Отцом-то был,— говорит он,— и Софрониск и Хэредем?

— Конечно,— отвечаю,— Софрониск — моим, Хэре- 298
дем — его.

— Значит,— говорит он,— Хэредем отличается от отца?

— От моего,— отвечаю.

— Следовательно, он был отцом, отличным от отца? Или же ты подобен камню? [48]

— Боюсь,— отвечал я,— как бы по твоей милости я и в самом деле не показался камнем. Себе же я таким не кажусь.

— Значит, ты отличаешься от камня?

— Конечно, отличаюсь.

— То есть, отличаясь от камня, ты сам — не камень? И, отличаясь от золота, ты сам — не золото?

— Это так.

— Значит, и Хэредем, отличаясь от отца, сам не может быть отцом.

— Похоже, что он и впрямь не отец,— отвечал я.

— Если же, с другой стороны,— подхватил тут
Евтидем,— Хэредем — отец, то Софрониск, отличаясь b
от отца, не является отцом, и у тебя, Сократ, нет отца.

Тут вмешался Ктесипп.

— А разве с вашим отцом,— сказал он,— не произошло того же самого? Ведь он отличен от моего отца?

— Вовсе нет,— отвечал Евтидем.

— Значит, он с моим отцом — одно и то же?

— Да, одно и то же.

— Я бы с этим не согласился. Но, Евтидем, мне ли он только отец или и прочим людям?

— И прочим людям также,— отвечал тот.— Или ты c
думаешь, что один и тот же человек, будучи отцом, может не быть отцом?

— Я и в самом деле хотел бы так думать,— отвечал Ктесипп.

— Как же так? — возразил Евтидем.— То, что является золотом, будет не золотом? Или тот, кто есть человек, не будет человеком?

— Да нет же, Евтидем,— отвечал Ктесипп.— Как говорится, не громозди на заплату заплату [49]. Ведь чудные вещи ты говоришь — будто твой отец также отец всем людям.

— Но это верно,— говорит тот.

— А только ли людям,— спросил Ктесипп,— или также лошадям и всем прочим животным?

— Всем животным,— отвечал тот.

d — И мать твоя — мать всем животным?

— И мать.

— И морским ежам,— спросил Ктесипп,— она также мать?

— Да, и твоя мать — тоже.

— И значит, ты — брат телят, щенят и поросят?

— И ты тоже.

— А вдобавок отцом твоим будет кабан или пес?

— И твоим также.

— Ты тотчас же,— вмешался Дионисодор,— если станешь мне отвечать, с этим согласишься, Ктесипп. Скажи мне, есть у тебя пес?

— Да, и очень злой,— отвечал Ктесипп.

— А щенята у него есть?

e — Есть, тоже очень злые.

— Этот пес, значит, им отец?

— Сам видел,— отвечал Ктесипп,— как он покрыл суку.

— Ну что же, разве это не твой пес?

— Конечно, мой,— отвечает.

— Следовательно, будучи отцом, он твой отец, так что отцом твоим оказывается пес, а ты сам — брат щенятам.

И снова Дионисодор, не дав Ктесиппу произнести ни звука, продолжил речь и сказал:

— Ответь мне еще самую малость: бьешь ты этого пса?

А Ктесипп, рассмеявшись:

— Да,— говорит,— клянусь богами! Ведь не могу же я прибить тебя.

— Значит, ты бьешь своего отца?

299 — Нет, гораздо справедливее было бы, если бы я прибил вашего отца, которому взбрело в голову взрастить таких мудрецов сыновей. Но, верно, Евтидем,—

продолжал Ктесипп,— немалыми благами попользовался от этой вашей мудрости ваш отец, он же и отец щенят?

— Однако ни он не нуждается во многих благах, Ктесипп, ни ты сам.

— И ты, Евтидем, тоже не нуждаешься? — спросил тут Ктесипп.

— Мало того, и никто из людей. Скажи мне, Ктесипп, b
считаешь ли ты благом для больного пить лекарство, когда он в том нуждается, или это представляется тебе не благом? Или когда кто-нибудь идет на войну, быть вооруженным лучше, чем выступать безоружным?

— Думаю, что да,— отвечал Ктесипп,— хотя и ожидаю, что ты нас чем-нибудь огорошишь.

— Да, в наилучшем виде,— промолвил тот.— Но отвечай: коль скоро ты признаёшь, что пить лекарство — благо для человека, когда он в этом нуждается, и, значит, этого добра надо пить по возможности больше, то ему будет хорошо, если кто-нибудь разотрет и намешает ему целый воз эллебора? [50]

А Ктесипп отвечал:

— Да, очень хорошо, если пьющий это лекарство c
будет ростом с дельфийское изваяние [51].

— Значит, и на войне, коль скоро это благо — иметь оружие, надо иметь как можно больше копий и щитов, ведь это же благо?

— Разумеется,— отвечал Ктесипп.— А ты этого не думаешь, Евтидем? По-твоему, достаточно одного щита и одного копья?

— По-моему, да.

— И ты бы так вооружил,— возразил Ктесипп,— и Гериона и Бриарея? [52] Я-то думал, ты более искусный боец в тяжелом вооружении — и ты, и твой дружок.

Евтидем тут промолчал. А Дионисодор, возвращаясь d
к тому, на что Ктесипп уже отвечал, спросил его:

— Тебе и золото, значит, кажется благом?

— Конечно, и очень большим,— отвечал Ктесипп.

— Что ж, разве ты не думаешь, что блага надо иметь всегда и везде?

— Безусловно,— отвечал тот.

— Значит, ты признаешь, что золото — это благо?

— Уже признал ведь,— отвечал тот.

— Значит, его нужно иметь повсюду, и особенно —
в себе самом? И счастливейшим был бы тот человек, ко- e
торый имел бы три таланта золота в желудке, один та-

лант — в черепе и по золотому статеру в каждом глазу?

— Да ведь рассказывают же о скифах, Евтидем,— молвил тут Ктесипп,— в точности как ты сейчас говорил о родителе-псе, что достойнейшими и счастливейшими из них считаются те, у кого много золота в черепах, а еще удивительнее, что и пьют они из своих собственных позолоченных черепов, держа собственные головы в руках и заглядывая им внутрь [53].

300 — Ну а смотрят-то и скифы, и все прочие люди,— спросил Евтидем,— на то, что им доступно видеть или недоступно?

— Конечно, на то, что доступно.

— Значит, и ты также?

— И я.

— А видишь ты наши плащи?

— Да.

— Значит, им доступно видеть.

— Восхитительно! — воскликнул Ктесипп.

— Ну и что же дальше? — спросил Евтидем.

— Ничего. А ты, возможно, такой простак, что не веришь, будто плащи видят? Но мне кажется, Евтидем, что ты спишь наяву, и, коли возможно, чтобы говорящий не говорил, так ты именно это и делаешь.

b — А разве невозможно,— вмешался Дионисодор,— молчащему говорить?

— Никоим образом,— отвечал Ктесипп.

— И говорящему — молчать?

— Еще менее того,— отвечал он.

— А когда ты говоришь о камнях, о дереве, о железе, разве ты говоришь не о молчащем?

— Вовсе нет, наоборот: когда я бываю в кузницах, железо, как говорится, вопит и издает прегромкие звуки, если к нему притрагиваются. А ты со своей премудростью этого не знал и сказал ерунду. Но вы мне все-таки покажите, как это возможно — говорящему молчать.

c Тут мне показалось, что Ктесипп из-за своего любимца чересчур увяз в споре.

— Но разве,— сказал Евтидем,— когда ты молчишь, это молчание относится не ко всему?

— Ко всему,— отвечал Ктесипп.

— Значит, ты молчишь и о говорящем, если только то, что говорится, относится ко всему.

— Как так? — спросил Ктесипп.— Разве всё не молчит?

— Конечно, нет,— отвечал Евтидем.

— Но тогда, почтеннейший, всё говорит?

— Да, всё говорящее.

— Однако,— возразил Ктесипп,— я спрашиваю не об этом, но о том, говорит ли всё или молчит.

— Ни то ни другое, а вместе с тем и то и другое,— d
подхватил здесь Дионисодор.— Уверен, что ты не извлечешь ничего для себя из этого ответа.

Но Ктесипп, по своей привычке громко захохотав, сказал:

— Евтидем, твой братец, внеся двусмысленность в рассуждение, поражен насмерть!

А Клиний смеялся и радовался, и Ктесипп почувствовал, что силы его удесятерились. Мне же показалось, что этот ловкач Ктесипп перенял у них собственный их прием: ведь никто другой из ныне живущих людей не обладает подобной мудростью. И я сказал: e

— Что же ты, Клиний, смеешься над столь важными и прекрасными вещами?

— Так, значит, Сократ, тебе все-таки известна какая-то прекрасная вещь? — вставил тут Дионисодор.

— Известна, Дионисодор, и не одна, а многие.

— Но вещи эти отличны от прекрасного или они 301
то же самое, что прекрасное?

Тут я всем своим существом почувствовал затруднение и подумал, что это мне поделом: не надо было произносить ни звука; однако я отвечал, что прекрасные вещи отличны от прекрасного самого по себе: в каждой из них присутствует нечто прекрасное.

— Так, значит, если около тебя присутствует бык, то ты и будешь быком, а коль скоро я нахожусь около тебя, то ты — Дионисодор?

— Нельзя ли поуважительней,— сказал я.

— Но каким же образом одно, присутствуя в другом, делает другое другим?

— И это тебя затрудняет? — возразил я; теперь я b
уже попробовал подражать мудрости этих двух мужей, настолько я ее жаждал.

— Как же не затрудняться и мне, и всем прочим людям в том, чего нет на свете?

— Что ты говоришь, Дионисодор? Прекрасное не прекрасно и безобразное не безобразно?

— Да,— отвечал он,— если так мне кажется.

— А тебе так кажется?

— Конечно, и даже очень.

— Но разве одно и то же — не одно и то же, а другое — не другое? Ведь конечно же другое не может быть
c одним и тем же; думаю, и ребенку ясно, что другое не может не быть другим. Но ты, Дионисодор, нарочно это опустил: мне кажется, что, как мастера колдуют над тем, что́ им положено обработать, так и вы великолепно отрабатываете искусство рассуждения.

— А знаешь ли ты,— сказал он,— что подобает делать каждому из мастеров? И прежде всего, кому подобает ковать?

— Знаю, конечно,— кузнецу.

— А заниматься гончарным делом?

— Гончару.

— А кто должен забивать скот, свежевать и, нарубив мясо на мелкие куски, жарить его и варить?

d — Повар,— отвечал я.

— Значит, если кто-нибудь делает то, что ему надлежит, он поступает правильно?

— Безусловно.

— А повару, как ты утверждаешь, надлежит убой и свежевание? Признал ты это или же нет?

— Признал,— отвечал я,— но будь ко мне снисходителен.

— Итак, ясно,— заявил он,— если кто, зарезав и зарубив повара, сварит его и поджарит, он будет делать то, что ему подобает; и если кто перекует кузнеца или вылепит сосуд из горшечника, то он будет делать лишь надлежащее.

e — Великий Посейдон! — воскликнул я.— Теперь ты увенчал свою мудрость! Но будет ли когда-нибудь так, что она станет моею собственной?

— А призна́ешь ли ты ее, Сократ,— возразил он,— если она станет твоею?

— Коль ты того пожелаешь,— отвечал я,— ясно, что призна́ю.

— Как? — спросил он.— Ты думаешь, что знаешь свое?

— Да, если ты́ не возражаешь (ведь начинать нужно с тебя, а кончать вот им — Евтидемом).

— Итак,— сказал он,— считаешь ли ты своим то, что тебе подвластно и чем ты можешь пользоваться как тебе
302 угодно? Например, считаешь ли ты, что тебе принадлежит вол или мелкий скот, который ты можешь продать, подарить или принести в жертву любому из богов по выбору? И то, чем ты не можешь распорядить-

ся подобным образом, ты ведь не считаешь своим?

А я, чувствуя, что из всех этих вопросов вынырнет нечто прекрасное, и сгорая от желания поскорее его услышать, говорю:

— Безусловно, дело обстоит именно так: только подобные вещи и могут считаться моими.

— Ну а животными,— сказал он,— ты называешь то, что имеет душу?

— Да,— отвечал я.

— А ты признаешь, что из животных лишь те твои, b в отношении которых тебе позволено делать все то, что я сейчас перечислил?

— Признаю.

Выдержав с весьма ироническим видом паузу, как если бы он обдумывал нечто значительное, Дионисодор спросил:

— Скажи мне, Сократ, есть ли у тебя родовой Зевс? [54]

А я, заподозрив, к чему именно он клонит свою речь, сделал беспомощную попытку вывернуться, подобно дичи, пойманной в сеть, и бросил рывком:

— Нету, Дионисодор!

— Злополучный же ты человек и вовсе не похож на c афинянина, коли у тебя нет ни родовых богов, ни святынь, ни чего-либо другого прекрасного и достойного.

— Позволь, Дионисодор,— возразил я,— не богохульствуй и не учи меня уму-разуму. Есть у меня и семейные, и родовые святыни и все прочее в том же роде, что имеют другие афиняне.

— Значит, у других афинян,— молвил он,— нет родового Зевса?

— Ни у кого из ионян,— отвечал я,— нет такого бога-покровителя — ни у тех, кто выселился из нашего города, ни у нас самих; покровитель наш — Аполлон, d через род Иона [55]. Зевса же мы не именуем «Родовым», но «Оградителем» и «Фратрием», и Афину также «Фратрией» [56].

— Однако довольно,— прервал меня Дионисодор.— Похоже, что у тебя есть и Аполлон, и Зевс, и Афина.

— Несомненно,— отвечал я.

— Так разве боги эти не твои? — говорит он.

— Нет, они мои родоначальники и повелители.

— Но ведь твои же,— возразил он.— Или ты не признал, что они принадлежат тебе?

— Признал,— отвечаю.— Куда ж мне деваться?

— Но,— говорит он,— разве эти боги — не живые

e существа? Ведь ты признал живыми существами всех тех, кто имеет душу. А эти боги разве не имеют души?

— Имеют,— отвечал я.

— Значит, они — животные?

— Животные,— отвечаю.

— А из животных,— говорит он,— ты тех признал своими, которых ты волен дарить, продавать и приносить в жертву тому из богов, какому тебе заблагорассудится?

— Да, я это признал,— говорю.— Вижу, Евтидем, что нет у меня пути к отступлению.

— Так иди же вперед,— говорит он,— и отвечай:
303 когда ты признаёшь, что Зевс и все остальные боги — твои, ты тем самым считаешь, что волен их продавать, дарить и всячески использовать по своему разумению, как и других животных?

А я, Критон, как бы пораженный насмерть этим рассуждением, остался безгласен. Но Ктесипп, желая прийти мне на помощь, воскликнул:

— Геракл меня побери! Да это чудо что за рассуждение!

А Дионисодор на это:

— Так что же, Геракл — это «тебя побери» или «тебя побери» — это Геракл?

И Ктесипп отвечал:

— Великий Посейдон! Потрясающие слова! Отступаюсь: эти мужи непобедимы.

b Тут уже, милый Критон, не было ни одного из присутствующих, кто бы не превозносил в похвалах этих мужей и их рассуждение: все смеялись, рукоплескали и восторгались до изнеможения. До сих пор при каждом метком слове поднимали ужасный шум лишь поклонники Евтидема, теперь же зашумели чуть ли не сами
c колонны Ликея, радуясь за этих двух мужей! Я и сам был в таком настроении, что готов был признать, будто никогда не видывал людей столь премудрых, и, совершенно покоренный их мудростью, принялся их восхвалять и прославлять в таких словах:

«О вы, блаженно одаренные столь удивительным свойством и сумевшие выполнить столь великое дело так проворно и в такой малый срок! В ваших речах, Евтидем и Дионисодор, содержится много прекрасного,
d но великолепнее всего то, что вам нет никакого дела до многих людей, весьма уважаемых и, по-видимому, значительных, а вы думаете лишь о тех, кто подобен

вам. Уверен, что речи вроде ваших любезны лишь немногим людям, похожим на вас, другие же о них столь низкого мнения, что, я знаю, более стыдились бы опровергать с их помощью собеседников, чем быть опровергнутыми. Есть в ваших речах еще одна черта — дружелюбие и благожелательность: когда вы утверждаете, что не существует никаких прекрасных и достойных вещей, ничего белого и ничего другого в том же роде, да и вообще никаких различий между вещами, вы просто-напрос- e
то зашиваете людям рты (впрочем, вы и сами это признаете); но поскольку это касается не только других, но и, по-видимому, вас самих, это становится очень приятным и крадет у ваших речей их явную непривлекательность. Самое же главное — ваши рассуждения таковы и так искусно изобретены, что в самый небольшой срок научают любого человека: я наблюдал это и на примере Ктесиппа — ведь он прямо с места научился вам подражать. Это умение быстро преподать — пре- 304
красная черта вашего ремесла, однако она неудобна для публичных выступлений с рассуждениями; если бы вы меня послушались, вы воздержались бы от речей перед толпой, а не то, быстро выучившись вашему делу, эти люди не почувствуют к вам благодарности. Лучше всего вам рассуждать между собою; если же у вас будет слушатель, то пусть лишь такой, который заплатит вперед. То же самое, по зрелом размышлении, вы посове- b
туете и своим ученикам — никогда не вести рассуждений ни с кем из людей, кроме как с вами и между собою. Ты ведь понимаешь, Евтидем, что ценны редкие вещи, самая же дешевая вещь — вода, хоть она и превосходна, по выражению Пиндара [57]. Но, — заключил я, — примите все же в обучение меня и нашего Клиния».

После этой речи, мой Критон, и краткого обмена словами мы удалились. Так смотри же, начни посещать школу этих двух мужей, ведь они уверяют, что могут c
обучить любого, кто заплатит деньги, причем ни природные свойства, ни возраст им не помеха; а еще важнее тебе узнать, что, по их мнению, даже и деловая занятость не может служить препятствием любому с налета воспринять их премудрость.

Критон. Конечно, Сократ, я внимательный слушатель и с радостью чему-нибудь поучился бы, но боюсь, что я один из тех, непохожих на Евтидема, о которых ты сказал, что они с большей радостью позволяют опро- d
вергать себя подобными речами, чем сами опровергают

других. И хотя смешно было бы мне наставлять тебя уму-разуму, все же я хочу сообщить тебе то, что я слышал. Знай же: один из покинувших вас после беседы подошел ко мне во время моей прогулки — муж, почитающийся весьма мудрым, из тех, кто особенно искусны в судебных речах[58],— и молвил:

«— Критон, ты не слушаешь этих мудрецов?

— Нет, клянусь Зевсом,— отвечал я.— Я не сумел пробиться сквозь толпу, чтобы послушать.

— И однако,— возразил тот,— стоило бы это сделать.

— Зачем же? — спрашиваю.

e — Чтобы услышать рассуждения мужей, искуснейших ныне в такого рода речах.

А я в ответ:

— Ну а как они показались тебе?

— Да не иначе,— отвечал он,— как всегда, когда слушаешь людей подобного сорта — болтливых и придающих мнимую серьезность никчемным вещам. (Вот прямо так он мне и сказал.)

— Однако,— возразил я,— ведь милое это дело — философия.

— Да чем же, говорит, почтеннейший, оно мило?
305 Самое никчемное дело, и, если бы ты оказался там, я уверен, тебе было бы очень стыдно за своего приятеля: уж очень он был нелеп в своем стремлении пойти в обучение к людям, совершенно не задумывающимся над своими словами и имеющим на все готовые возражения. А ведь они, как я тебе сейчас сказал, ходят нынче в сильнейших. Но, Критон,— продолжал он,— их дело — пустое, и люди, занимающиеся таким делом, пусты и смешны».

b Мне же, Сократ, показалось, что само дело ошибочно порицают и он и другие, кто так поступает; но он правильно порицал стремление рассуждать с такими людьми перед лицом целой толпы.

Сократ. Ах, Критон! Удивительны подобные люди. Не знаю, что тебе и сказать. А тот, кто подошел к тебе и порицал философию,— из каких он? Из тех ли, кто искусны в судебных препирательствах, какой-нибудь оратор, или же он сам посылает таких ораторов в суд, сочиняя для них речи, с помощью которых они участвуют в тяжбах?

c Критон. Да нет, клянусь Зевсом, он не оратор; полагаю, он никогда даже не появлялся в суде. Но говорят,

что он очень хорошо понимает судебное дело — клянусь Зевсом — и весьма искусные сочиняет речи.

Сократ. Теперь понимаю. Я и сам только что хотел сказать о подобных людях. Это те, Критон, кого Продик называет пограничными между философом и политиком: они воображают себя мудрейшими из всех и вдобавок весьма значительными в глазах большинства, причем никто не мешает им пользоваться у всех доброй d
славой, кроме тех, кто занимается философией. Поэтому они думают, что если ославят философов как людей никчемных, то уж бесспорно завоюют у всех награду за победу в мудрости. Ведь они считают себя поистине великими мудрецами, но, когда терпят поражение в частных беседах, сваливают вину за это на последователей Евтидема. Естественно, что они считают себя мудрецами, ибо в меру заимствуют у философии, в меру — e
у политики, и делают это на вполне достаточном основании: следует-де насколько положено приобщаться к тому и другому; при этом, оставаясь вне опасностей и споров, они пользуются плодами мудрости.

Критон. Ну и как, Сократ? Кажется тебе, дело они говорят? Ведь в их словах есть все-таки какая-то видимость истины.

Сократ. Но на самом деле, Критон, здесь больше 306
видимости, чем истины. Ведь нелегко убедить их в том, что и люди, и все прочие вещи, расположенные на грани неких двух [начал] и причастные к ним обоим, когда находятся посредине между благом и злом, оказываются хуже блага и лучше зла; те, что слагаются из двух разнородных благ, хуже каждого из них в том, в отношении чего каждое из них хорошо; и лишь те, что слагаются из двух разнородных зол и расположены посредине между ними, лучше каждого из двух зол, к которым они b
причастны. Итак, если философия — это благо и политическая деятельность — тоже, однако в различных отношениях, те, кто причастен к ним обеим и находятся посредине между ними, болтают вздор, ибо они ниже и той и другой; если же одна из них — благо, а другая — зло, то они хуже представителей одной из них и лучше представителей другой. Наконец, если и то и другое — c
зло, то лишь в этом случае они правы, в противном же случае — никогда. Но я не думаю, чтобы они признали как то и другое злом, так и одно из них добром, а другое — злом. На самом деле, будучи причастны к тому и другому, они ниже и философии и политики во всем том,

в чем та и другая заслуживают внимания, и, занимая поистине третье место, претендуют, однако, на первое. Надо простить им это поползновение и не сердиться на
d них, однако следует считать их такими, каковы они есть: ведь нужно почитать всякого, кто заявляет, что он хоть как-то печется о разуме, и кто мужественно проводит в жизнь свое дело.

Критон. Но вот, Сократ, как я всегда тебе говорил, меня заботят мои сыновья, и я недоумеваю, что же мне с ними делать? Младший еще очень мал, но Критобул уже возмужал и нуждается в руководителе. И знаешь, когда я с тобой беседую, мне начинает представляться безумием, что я, во всем остальном проявив столько
e старания о детях — и в смысле брака, чтобы они родились от благороднейшей матери, и в отношении состояния, чтобы дать им побольше средств,— о воспитании их вдруг не позабочусь! Но когда я смотрю на кого-либо из тех, кто берется воспитывать людей, я всякий раз бываю поражен, и все они представляются мне при
307 ближайшем рассмотрении весьма странными, так что скажу тебе откровенно: не приложу ума, как мне склонить мальчика к философии.

Сократ. Милый Критон, разве тебе неведомо, что к любому делу большинство людей непригодно и ничего не стоит, серьезных же людей и во всех отношениях сто́ящих очень мало? Не кажутся ли тебе прекрасными делами гимнастика, торговля, риторика, стратегия?

Критон. Конечно.

Сократ. Ну а разве ты не замечаешь, что большин-
b ство людей, берущихся за эти дела, достойны лишь презрения?

Критон. Да, клянусь Зевсом, ты говоришь сущую правду.

Сократ. Так что ж, из-за этого ты и сам оставишь все занятия и сыновей не будешь к ним приучать?

Критон. Нет, Сократ, это не дело.

Сократ. Вот, Критон, и не поступай так, как не следует, но, махнув рукой на тех, кто подвизается в философии,— достойные они люди или плохие —
c хорошенько попытай само дело и, если оно покажется тебе негодным, отвращай от него любого, а не только своих сыновей; если же оно явится тебе таким, каким я его считаю, смело принимайся за него и в нем упражняйся, как говорится, «и сам, и дети твои».

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

Евдик, Сократ, Гиппий

Евдик. Ты-то почему молчишь, мой Сократ, после 363
столь внушительной речи Гиппия, не присоединяясь к нашим похвалам и ничего не опровергая, если что-нибудь у него кажется тебе плохо сказанным? Да ведь и остались здесь все свои люди, посвящающие досуг усердным занятиям философией.

Сократ. В самом деле, Евдик, я с радостью расспросил бы Гиппия о многом из того, что он сейчас по- b
ведал нам о Гомере. Ведь и от твоего отца Апеманта я слыхивал, будто Гомерова «Илиада» — поэма более прекрасная, чем его «Одиссея», — настолько более прекрасная, насколько Ахилл доблестнее Одиссея: по словам Апеманта, одна из этих поэм сочинена в честь Одиссея, другая же — в честь Ахилла [1]. И если только Гиппий к тому расположен, именно это я с удовольствием выспросил бы у него — кто из этих двух мужей кажется ему более доблестным, коль скоро он явил нам мно- c
жество разнообразных соображений не только о Гомере, но и относительно ряда других поэтов [2].

Евдик. Ну уж ясно, что Гиппий не откажет тебе в ответе, если ты у него о чем-либо спросишь. Послушай, Гиппий, ты ведь ответишь, если Сократ задаст тебе свой вопрос? Не правда ли?

Гиппий. Было бы очень странно, Евдик, с моей стороны тут вдруг попытаться ускользнуть от вопросов Сократа, если, прибывая всякий раз с родины, из Эли- d
ды, в Олимпию на всенародные состязания эллинов, я предоставлял себя в храме в распоряжение всякого желающего послушать заготовленные мною образцы доказательств и отвечал любому на его вопросы [3].

Вопрос о природе лжи

Сократ. Блажен ты, Гиппий, 364
если каждую Олимпиаду прибываешь в святилище столь уверенным в расположении твоей души к мудрости! Я был бы удивлен, если бы кто-нибудь из атлетов входил туда столь же

бесстрашно и с такой же уверенностью в готовности своего тела к борьбе, в какой ты, по твоим словам, пребываешь относительно своего разума.

Гиппий. Моя уверенность, Сократ, вполне обоснованна: с тех пор как я начал участвовать в олимпийских состязаниях, я никогда ни в чем не встречал никого мне равного.

b Сократ. Выходит, Гиппий, что прекрасен этот дар мудрости — твоя слава — и для града элейцев, и для твоих родителей! Однако что скажешь ты нам относительно Ахилла и Одиссея: который из них достойнее и в чем именно? Пока нас здесь было много и ты держал свою речь, я упустил сказанное тобою; я воздерживался от вопросов и из-за присутствия огромной толпы, и чтобы не перебивать твою речь своими вопросами. Теперь же, поскольку нас мало, а наш Евдик побуждает
c меня к вопросам, ответь и разъясни нам получше, что говорил ты об этих двух мужах? Какое различение ты здесь проводишь?

Гиппий. Но, Сократ, я хочу еще яснее, чем раньше, изложить тебе свой взгляд и на них, и на других мужей: я утверждаю, что Гомер изобразил самым доблестным мужем из стоявших под Троей Ахилла, самым мудрым — Нестора [4], а самым хитроумным — Одиссея.

Сократ. Поразительно, Гиппий! Но не будешь ли ты так добр не смеяться надо мной, коль я с трудом усвою сказанное и буду часто тебя переспрашивать?
d Прошу тебя, попытайся в своих ответах быть кротким и невзыскательным.

Гиппий. Позором было бы для меня, Сократ, если бы, обучая всему этому других и считая возможным брать за это деньги [5], я не проявил бы снисходительности к твоим вопросам и кротости в ответах.

Сократ. Ты прекрасно сказал. Когда ты утвер-
e ждал, что Ахилл изображен самым доблестным, а Нестор — мудрейшим, мне казалось, я понимаю твои слова; но вот когда ты сказал, что поэт изобразил Одиссея как самого хитроумного, я, по правде сказать, совсем не понял, что ты имеешь в виду. Скажи же, чтобы я лучше все это постиг: разве у Гомера Ахилл не представлен хитроумным?

Гиппий. Отнюдь, Сократ. Напротив, он изображен честнейшим простаком, особенно в «Мольбах», где, изображая их беседующими друг с другом, Гомер заставляет Ахилла сказать Одиссею:

Сын богоравный Лаэрта, Улисс хитроумный и ловкий! 365
Должен на речи твои прямым я отказом ответить,—
Что я мыслю, скажу, и что совершить полагаю;
Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое. b
Сам я лишь то возвещу, чему неминуемо сбыться [6].

Эти слова раскрывают характер каждого из мужей, а именно правдивость Ахилла и его прямоту, а с другой стороны, многоликость и лживость Одиссея. Ведь, по Гомеру, эти слова Ахилла направлены против Одиссея.

Сократ. Вот теперь, Гиппий, я, кажется, понимаю, что ты говоришь: ясно, что многоликого ты почитаешь лживым.

Гиппий. Именно так, Сократ. Как раз таким изо- c бразил Одиссея Гомер всюду — и в «Илиаде», и в «Одиссее».

Сократ. Значит, Гомеру, видимо, представляется, что один кто-то бывает правдивым, другой же — лживым, а не так, чтобы один и тот же человек был и правдив и лжив.

Гиппий. Как же иначе, Сократ?

Сократ. А твое собственное мнение, Гиппий, такое же?

Гиппий. Безусловно. Было бы странно, если бы оно оказалось иным.

Сократ. Пожалуй, оставим в покое Гомера: теперь уже невозможно его допросить, что́ именно он разу- d мел, сочиняя эти стихи. Но поскольку, как видно, ты становишься сам ответчиком и тебе кажется, что ты единодушен с Гомером, то и говори сразу и за Гомера и за себя.

Гиппий. Пусть будет так; спрашивай что хочешь, только покороче.

Сократ. Как, по-твоему, лжецы не способны к действию, подобно больным, или они все же на что-то способны?

Гиппий. Я считаю их даже очень способными и весьма на многое, особенно же на обман людей.

Сократ. Значит, по-твоему, они очень способны, e а также и хитроумны, или ты это мыслишь иначе?

Гиппий. Именно так.

Сократ. А хитроумные они обманщики по тупости и неразумию или же благодаря изворотливости и разуму?

Гиппий. Безусловно, благодаря изворотливости и разуму.

Сократ. Итак, похоже, что они умны.

Гиппий. Клянусь Зевсом, даже слишком.

Сократ. А будучи умными, они знают, что делают, или не ведают?

Гиппий. Весьма даже ведают, потому и злоумышляют.

Сократ. А зная то, что они знают, невежды они или мудрые?

366 Гиппий. Они мудры в таких вот вещах — в обманах.

Сократ. Постой. Давай припомним, что ты сказал: ты признаешь, что лжецы — люди способные, и умные, и знающие, и мудрые в своей лжи?

Гиппий. Да, признаю.

Сократ. А правдивые люди и лживые отличаются друг от друга и во всем друг другу противоположны?

Гиппий. Да, таково мое мнение.

Сократ. Послушай же: лжецы, согласно твоему утверждению, относятся к людям способным и мудрым.

Гиппий. Несомненно.

b Сократ. А когда ты утверждаешь, что лжецы способны и мудры в одном и том же, ты разумеешь, что они способны лгать когда им угодно (относительно того, в чем они лгут) или что они не способны на то, в чем они лгут?

Гиппий. Я утверждаю, что они на это способны.

Сократ. Итак, если это обобщить, можно сказать, что лжецы — люди способные и мудрые в лжи.

Гиппий. Да.

Сократ. А человек невежественный и неспособный лгать, значит, не будет лжецом?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Следовательно, способный человек — это каждый, кто может делать то, что ему угодно, если это
c ему угодно? Я не говорю об избавлении себя от болезни или о других подобных вещах, но о том, что ты, например, способен, когда захочешь, написать мое имя. Разве не такого рода людей называешь ты способными?

Гиппий. Да, таких.

Сократ. Скажи же мне, Гиппий, разве ты не опытен в вычислениях и искусстве счета?

Гиппий. И даже очень опытен, Сократ[7].

Сократ. Значит, если кто спросит тебя, сколько будет трижды семьсот, ты, если пожелаешь, быстрее
d и лучше всех дашь правильный ответ?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому, следовательно, что ты в этом деле самый способный и мудрый?

Гиппий. Да.

Сократ. Ты только самый мудрый и способный или и наиболее достойный человек в том, в чем ты способнейший и мудрейший,— в искусстве счета?

Гиппий. Конечно же, Сократ, и наиболее достойный.

Сократ. Значит, именно тебе легче всех промолвить истину в этом деле? Ведь так?

Гиппий. Я полагаю, да.

Сократ. Ну а как же относительно лжи в том же e самом деле? Ответь мне, как и раньше, Гиппий, честно и откровенно: если кто спросил бы тебя, сколько будет трижды семьсот, а ты пожелал бы лгать и ни за что не отвечать правду, ты ли солгал бы лучше других и продолжал бы постоянно лгать насчет этого, или же невежда в искусстве счета сумел бы солгать лучше тебя, на- 367
меренно лгущего? И не выйдет ли случайно, что часто невежда, желая солгать, невольно выскажет истину благодаря своему невежеству, ты же, мудрец, собираясь лгать, всегда будешь лгать на один манер?

Гиппий. Да, получится так, как ты говоришь.

Сократ. Ну а лжец является лжецом во всем прочем, кроме числа, и не лжет, когда он ведет подсчет?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, лжет и в подсчете.

Сократ. Значит, мы допустим, Гиппий, что бывает лжец и в деле подсчета чисел? b

Гиппий. Да, это так.

Сократ. Но кто же это будет такой? Коль скоро он хочет явиться лжецом, не должна ли ему по необходимости быть присуща и способность лгать, как ты это недавно признал? Если ты припоминаешь, согласно твоим же словам, человек, не способный лгать, вроде бы и не может оказаться лжецом.

Гиппий. Да, припоминаю, я так сказал.

Сократ. А разве не оказался ты недавно самым способным на ложь при подсчетах?

Гиппий. Да, сказал я также и это.

Сократ. Но следовательно, ты и больше других c способен говорить правду при вычислениях?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен лгать и говорить правду при вычислениях? И таким

человеком является тот, кто силен в подсчетах — знаток этого дела.

Гиппий. Да.

Сократ. Так кто же иной, Гиппий, оказывается лжецом при подсчетах, если не тот, кто в этом достоин и силен? Он же является и способным, и он же — правдивым.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Вот ты и видишь, что правдивый человек и лжец — это в деле вычисления одно и то же, и первый
d из них ничуть не лучше второго. Ведь это один и тот же человек, и нет тут такой противоположности, как ты думал недавно.

Гиппий. В этом деле, как видно, нет.

Сократ. Хочешь, рассмотрим это для дел и иного рода?

Гиппий. Что ж, если тебе угодно.

Сократ. Ведь ты, конечно, сведущ и в геометрии? [8]

Гиппий. Да, разумеется.

Сократ. Ну что ж, не так ли все обстоит и в геометрии? Разве не один и тот же человек способнее всех и на ложь и на правду относительно чертежей, а именно знаток геометрии?

Гиппий. Да, это так.

Сократ. А достойным человеком в этом деле яв-
e ляется он или кто-то другой?

Гиппий. Нет, именно он.

Сократ. Следовательно, достойный и мудрый геометр — способнейший из всех и на ложь и на правду? И уж если кто лжет относительно чертежей, это ведь будет он — тот, кто является достойным геометром? Ведь он же способен, а плохой геометр не способен лгать, а кто не способен лгать, тот не окажется лжецом, как мы уже согласились.

Гиппий. Это правда.

Сократ. Давай же рассмотрим и третьего знатока — астронома: ведь в этом искусстве ты считаешь
368 себя еще более сведущим, чем в двух предыдущих, не так ли, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, и в астрономии дело обстоит таким же образом, как и там?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. И в астрономии, следовательно, если кто вообще лжив, он-то и будет хорошим лжецом как знаток

астрономии, раз он способен лгать; не способный же — не сможет: ведь он невежда.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Значит, и в области астрономии правдивый человек и лжец будет одним и тем же.

Гиппий. Очевидно, да.

Сократ. Так вот, Гиппий, рассмотри таким же b
образом, без обиняков, все науки и убедись в том, что ни
в одной из них дело не обстоит иначе. Ты ведь вообще
мудрейший из всех людей в большей части искусств:
слыхал я однажды, как ты рассыпался у лавок на пло-
щади [9], похваляясь своей достойной зависти многомуд-
ростью. Ты говорил, что, когда однажды прибыл в
Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих
собственных рук, и прежде всего начал ты с перстня,
сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты вла- c
деешь искусством резьбы по камню; и другая печатка
оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик
для масла [10] — будто ты сработал их сам; потом ты ска-
зал, что свои сандалии на ремнях ты собственноручно
вырезал из кожи, а также скроил свой плащ и короткий
хитон. Но что уж всем показалось весьма необычным и
знаком высокой мудрости, так это твое заявление, будто
ты сам сплел свой поясок для хитона, хотя такие пояса
обычно носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что
принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и ди- d
фирамбы и много нестихотворных, на разнообразный
лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о кото-
рых я только что говорил, ты явился превосходящим
всех остальных своим знанием, да и самым искусным в
науке о ритмах и гармониях, а также в правописании;
и то же самое во многих других искусствах, насколько
могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей
преискусной памяти: ты ведь считаешь себя в этом са-
мым блистательным из людей [11]. Возможно, я забыл и о e
многом другом. Однако я повторяю: попробуй, бросив
взгляд на свои собственные искусства — их ведь нема-
ло, — а также на умения других людей, сказать мне, най-
дешь ли ты, исходя из того, в чем мы с тобой согласи-
лись, хоть одно, где бы правдивый человек и лжец подви-
зались отдельно друг от друга и не были бы одним и тем
же лицом? Ищи это в любом виде мудрости, хитрости
или как тебе это еще будет угодно назвать — не най- 369
дешь, мой друг! Ведь этого не бывает. А коли найдешь,
скажи сам.

Гиппий. Да нет, Сократ, сейчас не найдусь, что сказать.

Сократ. Ну так не найдешься и впредь, как я полагаю. Если я прав, припомни, Гиппий, что́ вытекает из нашего рассуждения.

Гиппий. Не очень-то я могу уразуметь, Сократ, о чем ты толкуешь.

Сократ. Быть может, именно сейчас ты забыл о своей изобретательной памяти: видно, ты считаешь, что это здесь неуместно. Но я напомню тебе: ты же знаешь, что ты сказал об Ахилле, будто он правдив, об Одиссее
b же, что он лжив и многолик.

Гиппий. Да.

Сократ. Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец — это одно и то же лицо [12], так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы.

Гиппий. Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные рассуждения и, выбирая в них самое трудное,
c цепляешься к мелочам, а не опровергаешь в целом положение, о котором идет речь. Вот и сейчас, если желаешь, я приведу тебе достаточно веское доказательство, подкрепленное множеством доводов, в пользу того, что Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл. Если же хочешь, противопоставь свою речь моей и докажи, что Одиссей более достойный человек, чем Ахилл; тогда все вокруг скорее поймут, кто из нас двоих красноречивей.

d Сократ. Гиппий, я ведь не сражаюсь с тобой и не оспариваю того, что ты мудрее меня; но по всегдашней своей привычке я, когда кто что-либо говорит, стараюсь вдуматься в это, особенно если говорящий кажется мне мудрецом; стремясь понять, что он говорит, я исследую, пересматриваю и сопоставляю его слова с целью познания. Если же говорящий кажется мне невеждой, я не переспрашиваю его, и нет мне дела до того, что он говорит. Из этого ты поймешь, каких людей я считаю муд-
e рыми. Ты увидишь, что я бываю очень дотошен в отношении речей подобного человека и выспрашиваю его, чтобы извлечь таким образом полезное знание. Вот и теперь, слушая тебя, я подумал насчет прочтенных

тобою недавно стихов, которые должны были показать, что Ахилл порицает Одиссея как пустого бахвала (если только ты верно это толкуешь): странно, но мне кажется, что как раз изворотливый Одиссей всегда правдив, Ахилл же изворотлив — в твоем понимании: 370
ведь именно он лжет. Произнеся сперва те слова, которые ты недавно привел:

Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое[13],

он, немного погодя, заявляет, что Одиссею и Агамемнону b
его не убедить и что он не намерен оставаться у Трои, но

Завтра, принесши Зевесу и всем небожителям жертвы,
Я корабли нагружу и спущу их на волны морские.
Если желаешь и если до этого есть тебе дело,
Рано с зарей ты увидишь, как рыбным они Геллеспонтом
Вдаль по волнам побегут под ударами сильными весел. c
Если счастливое плаванье даст мне земли колебатель,
В третий уж день я прибуду в мою плодородную Фтию[14].

А еще раньше, браня Агамемнона, он говорил:

Еду теперь же во Фтию! Гораздо приятней вернуться
На кораблях изогнутых домой. Посрамленный тобою,
Не собираюсь тебе умножать здесь богатств и запасов![15] d

И, сказав это в первый раз перед лицом всего войска, а затем в кругу своих друзей, он, как это становится ясным, не делает никаких приготовлений к отплытию домой и даже попыток спустить корабли на воду, выразив тем самым великолепнейшее пренебрежение к необходимости говорить правду. Так вот, Гиппий, я с самого начала спрашивал тебя, потому что недоумевал, который из этих двух мужей изображен у поэта достойнейшим, и считал, что оба они в высшей степени достойные люди e
и трудно различить, кто из них лучше в правде и лжи и в любой способности: ведь оба они во всем этом чрезвычайно между собою сходны.

Гиппий. Твой взгляд неверен, Сократ: ведь Ахилл лжет, как это очевидно, не умышленно, но невольно; он вынужден остаться из-за бедственного положения своего войска, чтобы ему помочь. Одиссей же лжет добровольно и с умыслом.

Сократ. Ты вводишь меня в заблуждение, Гиппий, беря тем самым пример с Одиссея.

Гиппий. Вот уж нет, Сократ; скажи, в чем и ради 371
чего я тебя обманываю?

Сократ. В том, что уверяешь, будто Ахилл лжет без умысла — это он-то, завзятый обманщик, столь нацеленный на похвальбу (как его изобразил Гомер), что оказывается гораздо более ловким, чем Одиссей, от которого он легко утаивает свое хвастовство; он осмеливается прямо противоречить самому себе, а Одиссею это и невдомек. По крайней мере слова Одиссея, обращенные к Ахиллу, ничем не выдают понимания Ахилловой лжи.

b Гиппий. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Разве тебе не известно, что после разговора с Одиссеем, когда он уверял, что намерен отплыть на заре, Аяксу он сообщает совсем другое, вовсе не подтверждая, что собирается отплывать?

Гиппий. В каком это месте?

Сократ. А там, где он говорит:

Думать начну я о битве кровавой, скажите, не раньше,
c Чем крепкодушным Приамом рожденный божественный Гектор
К нашему стану придет и к черным судам Мирмидонским,
Смерть аргивянам неся и огнем корабли истребляя.
Здесь же, у ставки моей, пред моим кораблем чернобоким,
Думаю, Гектор от боя удержится, как ни желал бы [16].

d Так неужели же ты, Гиппий, считаешь сына Фетиды и воспитанника премудрого Хирона [17] настолько лишенным памяти, что, лишь недавно жестоко выбранив лицемеров, он теперь Одиссею говорит, будто намерен отплыть, Аяксу же — что он остается, и все это — словно без умысла и вовсе не потому, что он считает Одиссея простаком, а себя — далеко превосходящим его во всех этих штуках, в кознях и лжи?

Гиппий. Нет, Сократ, я так не думаю: здесь, пе-
e реубежденный, он простодушно говорит Аяксу не совсем то, что до того говорил Одиссею. А вот Одиссей и правду и ложь произносит всегда с умыслом.

Сократ. Выходит, Одиссей — человек более достойный, чем Ахилл.

Гиппий. Ну уж нет, Сократ, отнюдь.

Сократ. Как же так? Разве не выяснилось недавно, что добровольно лгущие лучше, чем обманывающие невольно?

Гиппий. Но каким же образом, Сократ, доброволь-
372 ные нечестивцы, злоумышленники и преступники могут быть достойнее невольных? Ведь этим последним оказывается обычно большое снисхождение, коль скоро они учинят какое-то зло — несправедливость или ложь — по

неведению? Да и законы куда более суровые существуют для сознательных преступников и лжецов, чем для невольных.

Сократ. Вот видишь, Гиппий, я говорю правду, когда утверждаю, что бываю очень назойлив, расспра- b
шивая мудрецов. Это, смею сказать, единственное мое достоинство, ведь прочие мои качества ничего не стоят. По существу вопроса я обычно колеблюсь, не зная, как оно обстоит на самом деле. Об этом достаточно свидетельствует то, что когда я оказываюсь лицом к лицу с кем-либо из вас, прославленных мудростью, свидетели которой — все эллины, то кажется, будто я круглый неуч: ведь я решительно ни в чем с вами, скажем прямо, не соглашаюсь, а какое может быть более сильное дока- c
зательство невежества, чем расходиться в мнениях с мудрыми мужами? Но есть у меня и чудесное преимущество, которое меня выручает: я не стыжусь учиться, я выспрашиваю и выведываю и питаю великую благодарность к тому, кто мне отвечает, и никто не бывает у меня этой благодарностью обойден. Вдобавок я никогда не отрицал, что был чему-то научен, и не делал вид, будто это мое собственное изобретение; наоборот, я всегда прославляю своего учителя как мудреца и объявляю во всеуслышание, чему я от него научился. Вот и сейчас я не согласен с тем, что ты утверждаешь, d
и весьма сильно расхожусь с тобою во мнении. Я отлично понимаю, что дело тут во мне самом, ибо я таков, каков я есть, говорю это без всяких преувеличений. Ведь мое представление, Гиппий, прямо противоположно твоему: те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла,— люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно [18]. Правда, иногда у меня возникает противоположное мнение и я блуждаю вокруг да около, видимо, по неведению, но вот сейчас на меня сошло как e
бы наитие и мне представляется, что люди, добровольно совершающие какие-либо проступки, лучше, чем те, кто вершат их невольно. Виню же я в этом своем состоянии наши прежние рассуждения, из-за которых мне теперь кажется, что люди, совершающие все это невольно, хуже тех, кто действуют добровольно. Так уж будь столь любезен и не откажи исцелить мою душу; ибо, искоренив невежество моей души, ты сотворишь мне гораздо боль- 373
шее благо, чем если бы ты излечил болезнь моего тела. Но если ты собираешься произнести длинную речь,

предупреждаю тебя — ты меня не исцелишь, ибо я за нею не услежу; если же ты, как перед этим, захочешь отвечать на мои вопросы, ты великую принесешь мне пользу, себе же, я полагаю, не повредишь. Честно говоря, должен я обратиться и к тебе, сын Апеманта: ведь это ты подвигнул меня на беседу с Гиппием; и теперь, если Гиппий не пожелает мне отвечать, заступись перед ним за меня.

b Евдик. Но, Сократ, я думаю, что Гиппий не нуждается в нашей просьбе: ведь его прежние слова не имели такого смысла, наоборот, он заявил, что не собирается уклоняться от чьих бы то ни было вопросов. Послушай, Гиппий! Разве не так ты сказал?

Гиппий. Да, именно так. Но, Евдик, ведь Сократ всегда мутит воду при рассуждениях вроде какого-то злоумышленника.

Сократ. Достойнейший Гиппий! Я делаю это без умысла — ведь тогда бы я был мудр и искусен по смыслу твоих утверждений — и невольно, так что будь ко мне снисходителен: ведь ты говоришь, что к невольному злоумышленнику надо иметь снисхождение.

c Евдик. Да, ни в коем случае не поступай иначе, Гиппий, но и ради нас и ради подтверждения своих прежних слов отвечай на вопросы Сократа.

Гиппий. Я и буду отвечать, раз ты просишь. Спрашивай же что тебе угодно.

Необходимость объективно обоснованного утверждения

Сократ. Я горячо желаю, Гиппий, рассмотреть то, что было сейчас сказано: кто достойнее — те, кто совершают проступки добровольно, или те, кто невольно? И я думаю, что к этому рассмотрению правильнее всего приступить так... Отвечай же: называешь ли ты какого-либо бегуна хорошим?

d Гиппий. Да, конечно.

Сократ. Или же скверным?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, бегущий хорошо — хороший бегун, а бегущий плохо — плохой?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, бегущий медленно бежит плохо, а бегущий быстро — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, в беге и в умении бегать быстрота — это благо, а медлительность — зло?

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. Так лучшим бегуном будет тот, кто бежит медленно с умыслом, или тот, кто невольно?

Гиппий. Тот, кто с умыслом.

Сократ. А разве бежать не значит что-то делать?

Гиппий. Конечно, значит.

Сократ. А если делать, то и совершать?

Гиппий. Да. e

Сократ. Следовательно, тот, кто скверно бежит, совершает в беге дурное и постыдное дело?

Гиппий. Конечно, дурное. Как же иначе?

Сократ. А тот, кто бежит медленно, бежит скверно?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, хороший бегун совершает это скверное и постыдное дело добровольно, а дурной — невольно?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Следовательно, в беге хуже тот, кто совершает скверное дело невольно, чем тот, кто вершит его добровольно?

Гиппий. В беге — да.

Сократ. А как же в борьбе? Кто будет лучший 374
борец: тот, кто падает с умыслом, или тот, кто невольно?

Гиппий. Похоже, тот, кто с умыслом.

Сократ. А что в борьбе хуже и постыднее — упасть или повергнуть противника?

Гиппий. Упасть.

Сократ. И в борьбе, следовательно, тот, кто добровольно совершает дурное и постыдное дело, является лучшим борцом, чем тот, кто это вершит невольно.

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. А как же в любом другом телесном занятии? Разве тот, кто крепче телом, не может выполнять оба дела — дело сильного и дело слабого, то, что постыдно, и то, что прекрасно? И когда совершается что-то по- b
стыдное для тела, тот, кто покрепче телом, совершает это добровольно, а тот, кто хил,— невольно?

Гиппий. Как будто и в отношении силы дело обстоит таким образом.

Сократ. Ну а насчет благообразия как обстоит дело, Гиппий? Разве не так, что более красивому телу свойственно добровольно принимать постыдные и безобразные обличья, более же безобразному — невольно? Или ты думаешь иначе?

Гиппий. Нет, именно так.

Сократ. Следовательно, умышленное безобразие
c следует приписать достоинству тела, а невольное — его пороку?

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. А что ты скажешь относительно голоса? Какой голос ты назовешь лучшим — фальшивящий умышленно или невольно?

Гиппий. Умышленно.

Сократ. А более негодным — тот, что фальшивит невольно?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну а что бы ты предпочел иметь — хорошее или негодное?

Гиппий. Хорошее.

Сократ. Так ты предпочел бы иметь ноги, хромающие нарочно или же поневоле?

Гиппий. Нарочно.

d Сократ. А хромота — разве это не безобразный порок?

Гиппий. Да.

Сократ. Пойдем дальше: подслеповатость — разве это не порок глаз?

Гиппий. Да.

Сократ. Какие же ты предпочел бы иметь и какими пользоваться глазами — теми, что умышленно щурятся и косят, или же теми, что невольно?

Гиппий. Теми, что умышленно.

Сократ. Значит, ты считаешь лучшим для себя добровольно совершаемое зло, а не то, что вершится невольно?

Гиппий. Да, если это зло такого рода.

Сократ. Но разве все органы чувств — уши, ноздри, рот и другие — не подчинены одному и тому же определению, гласящему, что те из них, кои невольно вершат
e зло, нежелательны, ибо они порочны, те же, что вершат его добровольно, желанны, ибо они добротны?

Гиппий. Мне кажется, это так.

Сократ. Ну а какими орудиями лучше действовать — теми, с помощью которых можно добровольно действовать дурно, или теми, которые толкают на дурное поневоле? Например, какое кормило лучше — то, которым приходится дурно править поневоле, или то, с помощью которого неверное направление избирается добровольно?

Гиппий. То, с помощью которого это делается добровольно.

Сократ. И разве не так же точно обстоит дело с луком и лирой, с флейтами и со всем остальным?

Гиппий. Ты говоришь правду. 375

Сократ. Ну а что касается норова лошади — будет ли он лучше, если кто из-за него станет скверно наездничать добровольно или же поневоле?

Гиппий. Если добровольно.

Сократ. Значит, такой норов лошади лучше.

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, с лошадью менее норовистой ты дела́, зависящие от ее норова, будешь добровольно совершать дурно, а с лошадью более норовистой — поневоле?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Не так же ли обстоит дело и с нравом собак и всех прочих животных?

Гиппий. Так.

Сократ. Ну а у человека, например у стрелка,
какая душа кажется тебе достойнее — та, что добро- b
вольно не попадает в цель, или та, что невольно?

Гиппий. Та, что не попадает в цель добровольно.

Сократ. Значит, такая душа лучше в стрелковом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. А душа, промахивающаяся невольно, хуже той, что делает это добровольно?

Гиппий. В стрелковом деле — да.

Сократ. А во врачебном? Разве душа, добровольно причиняющая телу зло, не более сведуща в искусстве врачевания?

Гиппий. Да, более.

Сократ. Значит, такая душа более искусна, чем та, что не сведуща?

Гиппий. Да, более искусна.

Сократ. Ну а если душа весьма искушена в игре
на кифаре и флейте и во всех других искусствах и нау- c
ках, то разве та, что искушена в них больше, не добровольно погрешает в этом, совершая дурное и постыдное; а та, что менее искушена, разве не совершает это невольно?

Гиппий. Очевидно.

Сократ. Итак, мы бы, конечно, предпочли, чтобы рабы наши имели души, добровольно погрешающие

и вершащие зло, а не невольно, ибо души эти более искушены в подобных делах.

Гиппий. Да.

Сократ. Что же, а собственную свою душу разве не желали бы мы иметь самую лучшую?

Гиппий. Да.

d Сократ. И значит, лучше будет, если она добро-
вольно будет совершать зло и погрешать, а не невольно?

Гиппий. Однако чудно́ бы это было, Сократ, если бы добровольные злодеи оказались лучшими людьми, чем невольные.

Сократ. Но это вытекает из сказанного.

Гиппий. По-моему, это неверно.

Сократ. А я думаю, Гиппий, что и тебе это кажется
верным. Ответь же мне снова: справедливость не есть ли
e некая способность или знание[19] или то и другое вместе?
Ведь необходимо, чтобы она была чем-то таким?

Гиппий. Да.

Сократ. А ведь если справедливость — это способность души, то более способная душа будет и более справедливой: такая душа, милейший, оказалась у нас достойнее.

Гиппий. Да, оказалась.

Сократ. Ну а если справедливость есть знание? Разве более мудрая душа — не более справедливая, а более невежественная — не менее справедливая?

Гиппий. Это так.

Сократ. Ну а если справедливость — и то и другое? Разве не так обстоит дело, что, обладая и знанием и способностью, душа бывает более справедливой, невежественная же душа — менее? Ведь это же неизбежно.

Гиппий. Да, очевидно.

Сократ. Так ведь душа более способная и мудрая
оказывается лучшей и более способной совершать и то
376 и другое — прекрасное и постыдное — в любом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, когда она совершает нечто постыдное, она делает это добровольно, с помощью способности и искусства? А последние, по-видимому, присущи справедливости — оба или каждое порознь?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Ведь чинить несправедливость — значит поступать плохо, а не чинить ее — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, более способная и достойная душа,

когда она чинит несправедливость, чинит ее добровольно, а недостойная душа — невольно?

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. И достойный человек — это тот, кто имеет b
достойную душу, скверный же человек имеет душу недостойную?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, достойному человеку свойственно чинить несправедливость добровольно, а недостойному — невольно, коль скоро достойный человек имеет достойную душу?

Гиппий. Да ведь он же ее имеет.

Сократ. Следовательно, Гиппий, тот, кто добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость — если только такой человек существует, — будет не кем иным, как человеком достойным.

Гиппий. Трудно мне, Сократ, согласиться с тобою в этом.

Сократ. Да я и сам с собой здесь не согласен, Гиппий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего c
рассуждения. Однако, как я говорил раньше, я блуждаю в этом вопросе вокруг да около и никогда не имею одинакового мнения на этот счет. Правда, неудивительно, что я или другой какой-либо обычный человек здесь находится в заблуждении. Но уж если вы, мудрецы, станете тут блуждать, это и для нас ужасно, раз мы даже с вашей помощью не можем избавиться от ошибки.

АЛКИВИАД I

Сократ, Алкивиад

103 Сократ. Сын Клиния [1], я полагаю, ты дивишься
тому, что я, став первым твоим поклонником, продолжаю
оставаться им и теперь, когда другие от тебя отверну-
лись, а также и тому, что, тогда как все прочие досажда-
ли тебе своими беседами, я в течение стольких лет не
сказал тебе ни единого слова. Причина тому была не че-
ловеческого, но божественного свойства [2]; позже ты
b сможешь оценить ее значение. Но теперь, когда она
больше не служит препятствием, я пришел к тебе: я полон
надежды, что и впредь это препятствие не возникнет. Все
это время я примечал, как ты ведешь себя по отношению
к твоим поклонникам: сколь много их ни было и как
ни были они заносчивы, не было среди них ни одного,
которого ты не отвадил бы своей высокомерной горды-
104 ней. Причину твоего высокомерного превосходства
я тебе сейчас объясню. Ты утверждаешь, что тебе не
нужен никто из людей: мол, присущее тебе величие —
как телесное, так и душевное — таково, что ты ни в ком
не нуждаешься. Ты считаешь, что ты — первый среди
людей по красоте и росту, причем для каждого очевидно,
что это правда. Далее, по твоему мнению, ты происхо-
дишь из самого отважного рода в своем городе, самом
b великом из греческих городов, и потому у тебя есть по
отцу множество достойнейших друзей и сородичей, ко-
торые в случае нужды придут тебе на помощь, и не мень-
шее число столь же достойных родственников по матери.
Самый же сильный из них покровитель, как ты счи-
таешь,— Перикл, сын Ксантиппа, коего твой отец оста-
вил после себя вашим опекуном — твоим и твоего
брата [3]: ведь он не только в этом городе волен вершить
все, что захочет, но и по всей Элладе и среди многочис-
c ленных и могущественных варварских племен. Добавлю
еще, что ты — из богатых; впрочем, как кажется, это
менее всего питает твою гордыню. Чванясь всем этим,
ты подавил своих поклонников, а они, будучи послабее,

признали свое поражение. Для тебя это не прошло незамеченным. Поэтому я уверен, что ты удивляешься настроению, мешающему мне отречься от моей любви, и спрашиваешь себя, на что глядя я сохраняю твердость там, где все остальные бежали.

Алкивиад. Но быть может, тебе невдомек, Сок-
рат, что ты лишь чуточку меня упредил: я ведь еще рань- d
ше предполагал подойти к тебе и спросить, что тебе от
меня надо и чего ради ты меня не оставляешь в покое,
преследуя меня на каждом шагу. Ведь и в самом деле я
дивлюсь, какое у тебя ко мне дело, и с величайшей
охотой получил бы ответ на этот вопрос.

Сократ. Значит, можно предполагать, что ты со вниманием меня выслушаешь, коль скоро, как ты говоришь, тебе желательно узнать мои намерения: слова мои будут обращены к терпеливому слушателю.

Алкивиад. Несомненно. Говори.

Сократ. Смотри же, пусть тебе не покажется уди- e
вительным, если, с трудом начав этот разговор, я с таким
же трудом его и окончу.

Алкивиад. Говори же, почтеннейший; я готов тебя выслушать.

Сократ. Пусть будет так. Нелегкое это дело —
объясняться в любви человеку, ни в чем не уступаю-
щему своим поклонникам; однако надо решиться и изло-
жить тебе мои намерения. Если бы я, мой Алкивиад,
видел, что ты привержен ко всему тому, что я только что
перечислил, и намерен продолжать жить так и дальше,
я давно бы простился со своей влюбленностью, по край- 105
ней мере я в это верю. Но я хочу доказать тебе самому,
что у тебя совсем другие замыслы, и ты увидишь из
этого, насколько внимательно я все это время за тобою
следил. Мнится мне, что, если бы кто-нибудь из богов
тебе рек: «Алкивиад, желаешь ли ты жить тем, чем жил
прежде, или предпочел бы тотчас же умереть, коль скоро
не сможешь рассчитывать в жизни на большее?» — ты
избрал бы смерть. И я скажу тебе сейчас, в какой надеж-
де ты продолжаешь жить. Ты полагаешь, что, если
вскорости выступишь перед афинским народом — а это b
предстоит в самый короткий срок,— ты сумеешь ему
доказать, что достоин таких почестей, каких не удостаи-
вались ни Перикл и никто из его предшественников;
доказав это, ты обретешь великую власть в городе, а уж
коли здесь, то и во всей Элладе ты станешь самым могу-
щественным, да и не только среди эллинов, но и среди

варваров, обитающих на одном с нами материке [4]. А если бы тот же самый бог сказал, что тебе следует править
c лишь здесь, в Европе, в Азию же тебе путь закрыт и ты не предназначен для тамошних дел, то, думаю я, жизнь была бы тебе не в жизнь на этих условиях, коль скоро ты не сможешь, так сказать, заполонить своим именем и могуществом все народы. Я полагаю, ты не считаешь достойным упоминания никого, кроме Кира и Ксеркса [5]. А что ты питаешь такую надежду, я не предполагаю, но точно знаю. Быть может, сознавая, что я говорю правду, ты спросишь: «Какое отношение имеет это,
d Сократ, к тому, что ты собирался мне сказать о твоей неотступной привязанности ко мне?» Я же тебе отвечу: «Милый сын Клиния и Диномахи, без меня невозможно осуществить все эти твои устремления: такова моя власть, как я думаю, над твоими делами и тобою самим. Потому-то, полагаю я, бог и запретил мне беседовать с тобой, и я ожидал на это его дозволения. Но поскольку ты лелеешь надежду доказать городу свое право на всевозможные почести, а доказав это, тотчас же забрать в свои руки власть, то и я надеюсь получить при тебе
e величайшую власть, доказав, что представляю собой для тебя весьма ценного человека, вплоть до того, что ни твой опекун [6], ни твои родичи и никто другой не может обеспечить тебе желанного могущества, кроме меня, но, конечно, с помощью бога. А так как ты был очень юн и еще не обременен такими надеждами, то бог, как я думаю, запрещал мне с тобой разговаривать, чтобы не
106 сказать тебе что-то впустую. Ныне же он разрешил меня от запрета [7], и теперь ты меня послушаешь».

Алкивиад. Мой Сократ, ты кажешься мне гораздо более странным теперь, когда ты со мной заговорил, чем раньше, когда молча за мною следовал, хотя и тогда ты казался мне весьма необычным. Ты уже разобрался, как кажется, в моих замыслах — лелею я их или нет, и если я с тобой и не соглашусь, я все равно не сумею тебя разубедить. Что ж, пусть. Но если бы я и действительно питал подобные замыслы, каким образом они осуществятся у меня с твоей помощью и не получат свершения без тебя? Можешь ты мне это объяснить?

b Сократ. Ты спрашиваешь, могу ли я произнести длинную речь — в том роде, как ты привык слушать? [8] Но такая речь не в моем духе. Однако, думаю, я мог бы тебе доказать, что дело обстоит именно таким образом, если только ты в одной малости придешь мне на помощь.

Алкивиад. Коли то, о чем ты просишь, не трудно, я готов.

Сократ. Что же, тебе кажется трудным отвечать на вопросы?

Алкивиад. Нет, не кажется.

Сократ. Так отвечай же.

Алкивиад. А ты спрашивай.

Сократ. Значит, я буду задавать тебе вопросы так, c
как если бы ты в самом деле замышлял то, о чем я сейчас говорил?

Алкивиад. Да, если тебе так угодно; хотел бы я знать, каковы будут твои вопросы.

Необходимость осознанной справедливости в делах государственного правления

Сократ. Ну что ж. Я утверждаю, что ты намерен в самый короткий срок выступить перед афинянами со своими советами. Итак, если бы в тот миг, как ты собирался взойти на трибуну, я остановил бы тебя и спросил: «Алкивиад, о чем же собираются совещаться афиняне, что ты намерен давать им советы? Видимо, о вещах, известных тебе лучше, чем им?» — что бы ты мне ответил?

Алкивиад. Я конечно же сказал бы, что о вещах, d
более известных мне, чем им.

Сократ. Следовательно, ты способен быть хорошим советчиком в вещах, кои ты знаешь?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. А знаешь ты только то, чему научился от других или открыл сам?

Алкивиад. Что же еще мог бы я знать?

Сократ. Но возможно ли, чтобы ты выучился чему-либо или что-то открыл, не желая учиться или заниматься сам поиском?

Алкивиад. Нет, невозможно.

Сократ. Ну а желал бы ты искать то, что́ ты, по твоему мнению, уже знаешь, или учиться таким вещам?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Значит, было время, когда ты не считал, e
будто знаешь то, что ты знаешь сейчас?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Но в общем-то я могу сказать, чему ты учился; если я что-либо упущу, ты мне подскажи. Насколько я припоминаю, ты обучался грамоте и игре на кифаре, а также борьбе. Учиться игре на флейте ты не пожелал [9]. Вот и весь твой запас знаний, разве что ты

обучился еще чему-то тайком от меня; но значит, ты это делал, не выходя из дому ни днем, ни ночью.

Алкивиад. Нет, никаких других занятий, кроме тех, что ты указал, у меня не было.

107 Сократ. Итак, ты собираешься выступить с советами перед афинянами, когда они станут совещаться относительно грамотности — как им правильно писать?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом, не собираюсь.

Сократ. Но тогда ты будешь давать советы, как ударять по струнам кифары?

Алкивиад. Ни в коем случае.

Сократ. Но ведь у них нет также привычки совещаться в народном собрании о приемах борьбы?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Тогда о чем же им совещаться? Уж, наверное, не о строительстве?

Алкивиад. Нет, нет.

Сократ. Ведь на этот счет у зодчего найдутся лучшие советы, чем у тебя?

b Алкивиад. Да.

Сократ. Разумеется, и не тогда ты взойдешь на помост, когда они станут совещаться о прорицаниях? [10]

Алкивиад. Нет, не тогда.

Сократ. Ведь прорицатель это знает лучше тебя?

Алкивиад. Да.

Сократ. При этом ведь неважно, высок он или низок, красив или безобразен, благородного рода или же нет?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Ну а давать советы о чем бы то ни было подобает ведь знатоку, а не богатому человеку?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Когда афиняне совещаются относительно здоровья своих сограждан, им неважно, беден или богат
c тот, кто их убеждает, но они заинтересованы в том, чтобы советчик их был врачом.

Алкивиад. Это естественно.

Сократ. Но в каком же тогда случае будет правильным с твоей стороны выступить перед ними с советами?

Алкивиад. Тогда, когда они станут совещаться о своих делах.

Сократ. Ты имеешь в виду судостроение — какие именно им следует сооружать суда?

Алкивиад. Да нет же, Сократ, совсем не это.

Сократ. Я полагаю, ты не разбираешься в таком

деле. Именно поэтому ты воздержишься или по какой-то иной причине?

Алкивиад. Нет, именно по этой.

Сократ. Но какие же их дела ты имеешь в виду, d
о которых они станут совещаться?

Алкивиад. Я имею в виду, Сократ, войну или мир или другие подобные же дела государства.

Сократ. Точнее говоря, когда они станут советоваться, с кем заключить мир, а с кем воевать и каким образом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Разве не нужно это делать наилучшим образом?

Алкивиад. Да.

Сократ. И в наиболее благоприятное время? e

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. И в течение такого срока, какой представляется наивыгоднейшим?

Алкивиад. Да.

Сократ. А если бы афиняне совещались о том, с кем надо вести борьбу в палестре — обычную или на кулаках — и каким образом, кто дал бы при этом лучший совет — ты или учитель гимнастики? [11]

Алкивиад. Конечно, учитель гимнастики.

Сократ. А можешь ли ты мне сказать, что́ принимает во внимание учитель гимнастики, когда собирается дать совет, с кем следует бороться, а с кем нет, а также когда это надо делать и каким способом? Я вот что имею в виду: ведь бороться надо с теми, с кем это стоит делать? Разве не так?

Алкивиад. Так.

Сократ. И делать это надо по возможности 108
лучше?

Алкивиад. Да, по возможности.

Сократ. И в самое благоприятное для этого время?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. А певцу разве не приходится временами сопровождать свое пение игрой на кифаре и ритмическими движениями?

Алкивиад. Приходится.

Сократ. И именно тогда, когда это лучше всего подобает?

Алкивиад. Да.

Сократ. И столько раз, сколько это будет наилучшим?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Далее. Поскольку ты прилагаешь «луч-
b шее» к обоим случаям — и к музыкальному сопровождению, и к борьбе, что ты назовешь лучшим в игре на кифаре, подобно тому как я называю в борьбе лучшим ее видом борьбу гимнастическую? Какой ты в этом случае назовешь вид?

Алкивиад. Я тебя не понимаю.

Сократ. Но попробуй мне подражать. Мои слова означали тот вид, который являет собой совершенство: совершенно то, что делается в соответствии с правилами искусства. Разве не так?

Алкивиад. Так.

Сократ. А гимнастика разве не искусство?

Алкивиад. Конечно, искусство.

c Сократ. Я же сказал, что наилучшим в борьбе является ее гимнастический вид.

Алкивиад. Да, сказал.

Сократ. Так разве я был не прав?

Алкивиад. Я думаю, прав.

Сократ. Давай же и ты — ибо и тебе подобает правильно рассуждать — скажи прежде всего, что это за искусство, в котором уместны одновременная игра на кифаре, пение и ритмические движения? Как все это вместе зовется? Можешь ты это сказать?

Алкивиад. Право, не могу.

Сократ. Но попробуй подойти к этому так: какие богини покровительствуют этому искусству?

Алкивиад. Ты разумеешь Муз [12], мой Сократ?

d Сократ. Да. Смотри: каково же наименование этого искусства по Музам?

Алкивиад. Мне кажется, ты имеешь в виду мусическое искусство.

Сократ. Да, именно его. Что же бывает в нем совершенным? Подобно тому как я тебе раньше определил правильность в гимнастическом искусстве, так и ты сейчас дай определение в отношении искусства мусического: в чем заключена его правильность?

Алкивиад. Я думаю, в гармоничности [13].

Сократ. Отлично. Давай же назови теперь лучшее
e в деле войны и мира, подобно тому как ты раньше назвал гармонию лучшим в одном из искусств и гимнастические упражнения — в другом. Попытайся же и здесь назвать лучшее.

Алкивиад. Но я не очень-то это разумею...

Сократ. Да ведь это позор. Представь, если кто обратится к тебе за советом по поводу питания — мол, какое будет получше и сколько и когда оно будет уместнее, а затем тебя спросит: «Что ты разумеешь под лучшим, Алкивиад?» — ты ведь сможешь ответить, что разумеешь более здоровое питание, хотя ты и не выдаешь
себя за врача. А тут, выдавая себя за знатока и высту- 109
пая советчиком, как человек знающий, ты не сумеешь ответить на заданный тебе вопрос! И ты не почувствуешь при этом стыда? И не покажется тебе это позорным?

Алкивиад. Очень даже покажется.

Сократ. Смотри же, постарайся сказать, к чему тяготеет наилучшее при заключении мира и с кем следует сражаться во время войны.

Алкивиад. Но я, хоть и стараюсь, не могу этого уразуметь.

Сократ. Значит, ты не знаешь, какие взаимные обвинения выдвигаются при объявлении войны сторонами и с какими словами мы начинаем обычно войну?

Алкивиад. Нет, знаю: мы утверждаем при этом, b
что мы обмануты, ограблены либо потерпели насилие.

Сократ. Довольно! А говорим ли мы о том, каким образом потерпели все это? Попытайся сказать, в чем различие того или другого случая.

Алкивиад. Под «случаем», мой Сократ, ты подразумеваешь, происходит ли это справедливым образом или несправедливым?

Сократ. Вот именно.

Алкивиад. Но это целиком и полностью отличается одно от другого.

Сократ. Прекрасно. Что же ты посоветуешь афинянам — сражаться против обидчиков или против тех, кто действует справедливо?

Алкивиад. Вопрос твой коварен: ведь даже если c
кому-либо придет в голову, что следует воевать против тех, кто действует справедливо, афиняне на это не пойдут.

Сократ. По-видимому, потому, что это противоречит обычаю.

Алкивиад. Разумеется; ведь это было бы неблагородно.

Сократ. Следовательно, твои речи будут соответствовать этому справедливому обычаю?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. В таком случае на мой вопрос, что является лучшим — воевать или нет, с кем именно воевать и в какое именно время,— ответом будет, что лучшее — это более справедливое [14]. Не так ли?

Алкивиад. Кажется, так.

d Сократ. Но как же, милый Алкивиад? Мог ли ты сам не знать, что ты это знаешь, или же ты скрыл от меня, что обучался этому у учителя, научившего тебя различать более или менее справедливое? Кто же этот учитель? Скажи мне, чтобы ты и меня мог определить к нему в ученики.

Алкивиад. Сократ, ты надо мной насмехаешься!

Сократ. Нет, клянусь твоим и моим богом дружбы! И менее всего я хотел бы нарушить такую клятву [15]. Но если ты знаешь такого учителя, скажи мне, кто он?

e Алкивиад. А что, если я не знаю? Почему ты не веришь, что я иным путем мог узнать, что такое справедливость и несправедливость?

Сократ. Конечно, мог, если открыл это сам.

Алкивиад. А ты полагаешь, что на это я не способен?

Сократ. Нет, наоборот, если только ты будешь искать.

Алкивиад. Значит, ты думаешь, что я не мог бы искать?

Сократ. Разумеется, мог бы, если бы считал, что чего-то не знаешь.

Алкивиад. И ты полагаешь, что со мной этого никогда не бывало?

Сократ. Ты хорошо сказал. Можешь ли ты на-
110 звать мне то время, когда ты считал, что не знаешь, что такое справедливость и несправедливость? Например, в прошлом году ты считал, что не знаешь этого, и искал? Или ты считал, что уже это знаешь? Отвечай правду, чтобы беседа наша не была бесплодной.

Алкивиад. Я считал, что уже это знаю.

Сократ. А в позапрошлом году или четыре-пять лет назад ты так не считал?

Алкивиад. Нет, считал.

Сократ. Но ведь до этого ты был еще мальчиком, не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. А ведь я хорошо знаю, что ты тогда думал, будто тебе эти вещи ведомы.

Алкивиад. Как можешь ты быть в этом уверен?

Сократ. Я часто слышал твои речи, когда ты был b
мальчиком,— в школе и в других местах, во время игры в бабки или во время прочих забав: ты не затруднялся в вопросах справедливости и несправедливости, но, наоборот, весьма уверенно и отважно высказывал свое мнение о любом из мальчишек — что, мол, он мошенник и негодяй и играет нечестно[16]. Разве я лгу?

Алкивиад. Но что еще должен был я делать, Сократ, если кто-то меня надувал?

Сократ. Однако, если тогда ты не знал, надувают тебя или нет, уместно ли тебе спрашивать, что ты мог сделать?

Алкивиад. Клянусь Зевсом, я не только знал, но c
точно был уверен, что меня надувают.

Сократ. Похоже, значит, ты считаешь, что и мальчиком знал, что такое справедливость и несправедливость?

Алкивиад. Да, знал!

Сократ. Так когда же ты это открыл? Ведь не тогда же, когда считал, что ты это знаешь?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А когда же ты считал, что этого не знаешь? Вот видишь — ты никак не найдешь такого времени.

Алкивиад. Клянусь Зевсом, Сократ, не знаю, что и сказать.

Сократ. Значит, не открытие помогло тебе это d
узнать.

Алкивиад. Да, совсем не оно, как видно.

Сократ. Но недавно ты сказал, что знаешь, не обучавшись этому. А если ты и не открывал этого и этому не учился, каким образом и откуда ты это знаешь?

Алкивиад. Но быть может, я неверно тебе ответил, когда сказал, что знаю это благодаря собственному открытию.

Сократ. А как это обстоит на самом деле?

Алкивиад. Я думаю, что обучился этому так же, как и другие.

Сократ. Мы снова вернулись к тому, с чего начали. От кого ты этому научился? Поделись со мной.

Алкивиад. От многих. e

Сократ. Ссылаясь на многих, ты прибегаешь не к очень-то серьезным учителям.

Алкивиад. Почему же? Разве они не способны обучить?

Сократ. Даже игре в шашки — и то не способны.

А ведь это куда легче, чем внушить понятие о справедливости. Что ж, ты считаешь иначе?

Алкивиад. Нет, я с тобою согласен.

Сократ. Что же, те, кто не способны обучить менее серьезным вещам, способны обучить более серьезным?

Алкивиад. Да, я так думаю: они способны обучить вещам значительно более важным, чем игра в шашки.

Сократ. И что же это за вещи?

111 Алкивиад. Например, я научился у них правильной эллинской речи: здесь я никак не могу назвать себя своим собственным учителем, но должен сослаться на тех, кого ты называешь несерьезными учителями.

Сократ. В самом деле, благородный мой друг, многие — хорошие учители этого предмета и по справедливости должны быть прославлены за свою науку.

Алкивиад. Почему же?

Сократ. А потому, что они владеют здесь тем, чем и должны владеть хорошие учители.

Алкивиад. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Разве ты не знаешь, что те, кто собира-
b ются чему-либо научить, должны прежде всего знать это сами? Не так ли?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но знатоки должны ведь быть между собой согласны по поводу того, что́ они знают, и не расходиться во мнениях?

Алкивиад. Да.

Сократ. А если они по какому-либо вопросу разойдутся во мнениях, скажешь ли ты, что они этот предмет знают?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. В самом деле, могли бы они этому обучать?

Алкивиад. Никоим образом.

Сократ. Что ж, разве тебе кажется, будто многие расходятся между собой во мнении, что́ именно следует называть камнем или деревом? И если ты кому-либо
c задашь этот вопрос, разве все не согласятся между собой и не протянут руку к одному и тому же предмету — камню или же дереву? То же самое относится и к остальным подобным вещам. Ведь именно это, как я понимаю, ты называешь правильным знанием эллинской речи? Не так ли?

Алкивиад. Так.

Сократ. Значит, как мы сказали, они бывают согласны по этим вопросам друг с другом и сами с собой, выступая и как частные лица и от имени государства: ведь не станут же государства спорить между собой, называя этими именами одни — одно, а другие — другое.

Алкивиад. Нет-нет.

Сократ. Значит, они, эти многие, естественно, могут быть хорошими учителями.

Алкивиад. Да. d

Сократ. И следовательно, если мы пожелаем сделать кого-либо знающим эти вещи, то правильно поступим, послав его в обучение к этим многим.

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Ну а если бы мы захотели узнать не только что такое люди или лошади, но и какие из них быстры в беге, а какие медленны, окажутся ли многие в состоянии нас этому научить?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Достаточным ли для тебя свидетельством того, что они этого не знают и не являются дельными e
учителями в этом вопросе, будет их несогласие между собой при его решении?

Алкивиад. Да, вполне достаточным.

Сократ. Ну а если мы захотим узнать не только каковы люди, но и какие из них бывают здоровыми или больными, окажутся ли в этом случае многие достаточно сведущими для нас учителями?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Будет ли для тебя свидетельством непригодности их для этого дела несогласие многих между собой?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. К чему же мы пришли? Тебе кажется, что многие согласны сами с собой и друг с другом относительно справедливых людей и дел? 112

Алкивиад. Менее всего, клянусь Зевсом, Сократ!

Сократ. Не думаешь ли ты, что именно по этим вопросам между ними больше всего разногласий?

Алкивиад. Очень даже думаю.

Сократ. Однако, полагаю, тебе никогда не случалось видеть или слышать настолько резкие споры между людьми относительно здоровья или болезни, чтобы

это заставляло их хвататься за оружие и убивать друг друга.

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Что же касается справедливости и не-
b справедливости, я знаю, что если ты даже этого не видел, то наверняка слышал рассказы и Гомера и многих других: ведь ты знаком и с «Одиссеей» и с «Илиадой».

Алкивиад. Разумеется, мой Сократ.

Сократ. А ведь поэмы эти посвящены разногласию по вопросам справедливости и несправедливости.

Алкивиад. Да.

Сократ. И все битвы и смерти воспоследовали из-за этого разногласия среди ахейцев и троянцев, а также между женихами Пенелопы и Одиссеем [17].

c Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. Думаю также, что у тех, кто пал при Танагре,— у афинян, лакедемонян и беотийцев, а также и у тех, кто позже погиб при Коронее [18] (среди них был и твой отец Клиний), спор шел не о чем ином, как о справедливом и несправедливом, и именно этот спор был причиной смертей и сражений. Не так ли?

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Назовем ли мы знатоками какого-либо
d предмета людей, столь сильно расходящихся во мнениях по поводу этого предмета, что в пылу спора они чинят друг другу крайние насилия?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А ты ссылаешься на подобных учителей, относительно которых сам признаешь, что они невежды!

Алкивиад. Похоже, что так.

Сократ. Как же может быть, что тебе ведомы справедливость и несправедливость, если ты блуждаешь в этом вопросе вокруг да около и, как это очевидно, ни у кого этому не обучался и сам не пришел к такому открытию?

Алкивиад. Судя по твоим словам, это невозможно.

e Сократ. Не замечаешь ли ты, Алкивиад, что ты не прав?

Алкивиад. А в чем?

Сократ. Ты утверждаешь, что так выходит по моим словам.

Алкивиад. Как это? Разве не ты говоришь, будто мне неведомы справедливость и несправедливость?

Сократ. Нет, не я.

Алкивиад. Значит, я?!

Сократ. Да.

Алкивиад. Но каким это образом?

Сократ. Смотри же: если я спрошу, что больше — единица или двойка, ты ведь ответишь, что двойка?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Насколько больше?

Алкивиад. На единицу.

Сократ. Так кто же из нас утверждает, что двойка больше единицы на единицу?

Алкивиад. Я.

Сократ. Значит, я задал вопрос, а ты мне ответил?

Алкивиад. Да.

Сократ. Итак, относительно этих вещей я задаю 113
вопрос, а ты отвечаешь?

Алкивиад. Да, я.

Сократ. А если я спрошу тебя, из каких букв состоит слово «Сократ», а ты мне ответишь, кому будет принадлежать утверждение?

Алкивиад. Мне.

Сократ. Давай же, скажи вообще: когда есть вопрос и ответ, кто является лицом утверждающим — спрашивающий или дающий ответ?

Алкивиад. Мне кажется, Сократ, что дающий ответ.

Сократ. Ну а до сих пор во всей нашей беседе спра- b
шивающим был я?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ты же мне отвечал?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Кто же из нас изрек сказанное?

Алкивиад. Как это очевидно из нашей договоренности — я.

Сократ. А разве не было сказано о справедливом и несправедливом, что Алкивиад, красивый сын Клиния, этого не знает, однако питает намерение выступить в народном собрании перед афинянами с советами о том, чего он не знает? Разве дело обстоит не так?

Алкивиад. Видимо, так. c

Сократ. Здесь очень уместен, мой Алкивиад, стих Еврипида: «Не от меня, но от себя ты слышала» [19]. В самом деле, ведь не я это утверждаю, но ты сам, и напрасно ты в этом меня обвиняешь. Но утверждение твое истинно: безумную ты лелеешь затею, добрейший мой, учить других тому, чего не знаешь сам, отказываясь вдобавок этому научиться [20].

d Алкивиад. Я думаю, мой Сократ, что афиняне, да и все остальные эллины редко задаются вопросом, что справедливо, а что несправедливо, они считают, что это само собою ясно. Поэтому, отложив попечение о справедливости, они заботятся лишь о пользе дела. Ведь справедливое и полезное, как я полагаю,— это не одно и то же: скольким людям, чинившим величайшую несправедливость, это принесло выгоду, в то время как другим, хоть и вершившим справедливые дела, по-моему, не повезло.

e Сократ. Но что же, если даже допустить, что справедливое и полезное весьма друг от друга отличны, не думаешь ли ты, будто тебе известно, что́ именно полезно людям и почему? [21]

Алкивиад. А отчего же и нет, Сократ? Только не спрашивай меня снова, от кого я этому научился или каким образом я пришел к этому сам.

Сократ. Но как ты можешь это требовать? Когда ты
что-либо неправильно утверждаешь и есть возможность
доказать тебе это с помощью прежних доводов, ты вдруг
желаешь получить какие-то новые доказательства —
так, как если бы прежние стали подобны изношенным
платьям, кои ты уже больше не можешь носить? Тебе,
114 видишь ли, требуется свежее и незапятнанное доказа-
тельство! Я же пропущу мимо ушей твои словесные
уловки и снова спрошу, откуда к тебе пришла наука
о пользе, кто твой учитель, и еще обо всем том спрошу
тебя сразу, о чем спрашивал раньше. Однако и теперь
ясно, что ты пришел к тому же, что я, и не сумеешь мне
доказать ни того, что ты сам открыл значение пользы,
ни того, что этому научился. Но поскольку ты избалован
и с неудовольствием примешь повторение прежних ре-
чей, я оставлю пока в стороне вопрос о том, знаешь
ты или нет, что полезно афинянам. Однако почему же
b ты не показал, одно ли и то же справедливое и полез-
ное или это разные вещи? Ты мог это сделать, если тебе
угодно, либо задавая мне вопросы, как я задавал их тебе,
либо связно изложив это в собственном рассуждении.

Алкивиад. Но я не знаю, мой Сократ, сумею ли я тебе это изложить.

Сократ. А ты, мой милый, представь себе, что я — народное собрание: ведь там тебе нужно будет убедить каждого. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Разве один и тот же человек не способен

убеждать людей — как поодиночке, так и всех вместе — в том, что́ он знает, подобно тому как учитель грамма- c
тики убеждает в правильности письма как одного, так и многих?

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Точно так же и в правильности чисел один и тот же человек убеждает и одного и многих.

Алкивиад. Да.

Сократ. И этим человеком будет знаток арифметики?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Значит, и ты можешь в чем-то убедить как одного человека, так и многих?

Алкивиад. Естественно.

Сократ. Разумеется, в том, что́ тебе известно?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, отличие участника беседы, подоб- d
ной нашей, от оратора, выступающего перед народом, состоит только в том, что последний убеждает всех скопом, первый же — лишь одного?

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Так давай же, поскольку явно безразлично, убеждать ли многих или одного, поупражняйся на мне и попробуй мне доказать, что справедливое не всегда бывает полезным.

Алкивиад. Ты очень заносчив, Сократ.

Сократ. Что ж, сейчас из заносчивости я попытаюсь тебе доказать противоположное тому, что́ ты мне доказать не пожелал.

Алкивиад. Говори же.

Сократ. Ты только отвечай на вопросы.

Алкивиад. Нет, говори ты сам. e

Сократ. Значит, тебе не очень желательно, чтобы я тебя убедил?

Алкивиад. Желательно во всех отношениях.

Сократ. Не правда ли, коль скоро ты утверждаешь, что дело обстоит таким именно образом, ты в высшей степени в этом убежден?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Отвечай же: ведь, если ты не сам от себя услышишь, что справедливость полезна, а от другого, ты ему не поверишь?

Алкивиад. Нет, конечно. Но мне следует отвечать: ничто, как я полагаю, мне здесь не повредит.

Сократ. Да ты провидец! Скажи мне: ты утвержда- 115

ешь, что из справедливого одно полезно, другое же — нет?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но как же это? Значит, одни справедливые вещи прекрасны, другие же — нет?

Алкивиад. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Я спрашиваю тебя, видел ли ты когда-нибудь человека, совершающего безобразные, но справедливые поступки?

Алкивиад. Нет, не видел.

Сократ. Наоборот, все справедливое было одновременно прекрасным?

Алкивиад. Да.

Сократ. А что мы скажем о прекрасных поступках? Все ли они хороши, или одни хороши, другие же — нет?

Алкивиад. Я полагаю, Сократ, что некоторые из прекрасных поступков дурны.

Сократ. Значит, и некоторые безобразные поступки хороши?

Алкивиад. Да.

b Сократ. Утверждая подобное, ты имеешь в виду, например, случаи, когда многие во время войны, придя на помощь другу или сородичу, получали ранения и умирали, другие же, хоть и должны были помочь, не помогали и оставались живы-здоровы?

Алкивиад. Да, именно это.

Сократ. Значит, ты считаешь подобную помощь и попытку спасти тех, кого до́лжно, прекрасной: ведь это проявление мужества, не так ли?

Алкивиад. Так.

Сократ. Дурно же это из-за последующих ранений и смерти. Так ты полагаешь?

Алкивиад. Да.

c Сократ. Но ведь мужественное поведение и смерть — это разные вещи?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. Значит, помощь, оказываемая друзьям, прекрасна и дурна не в одном и том же отношении.

Алкивиад. Видимо, так.

Сократ. Посмотри же, не оказывается ли вообще то, что прекрасно, одновременно и хорошим, как в приведенном сейчас случае: ведь ты согласился, что мужественная помощь прекрасна. Так рассмотри само

мужество — хорошо оно или дурно? Исследуй это так: что тебе более желанно — хорошее или дурное?

Алкивиад. Хорошее.

Сократ. И предпочтительно самое лучшее? d

Алкивиад. Да.

Сократ. При этом ты менее всего хотел бы этого лишиться?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Что же ты скажешь относительно мужества? Ценою чего ты согласился бы его лишиться?

Алкивиад. Да мне и жизнь не мила будет, если я окажусь трусом!

Сократ. Следовательно, ты считаешь трусость величайшим из зол?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Столь же великим злом, как и смерть,— так мне кажется.

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Значит, жизнь и мужество в высшей степени противоположны смерти и трусости?

Алкивиад. Да.

Сократ. И одно ты бы очень себе пожелал, другое e
же — наоборот?

Алкивиад. Да.

Сократ. Потому что одно ты считаешь наилучшим, а другое — наихудшим?

⟨Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Следовательно, ты относишь мужество к наилучшим вещам, а смерть — к наихудшим?⟩

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, помогать на войне друзьям, поскольку это прекрасный и достойный подвиг мужества, ты назвал прекрасным?

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. А как злодеяние смерти это — зло?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, так следует именовать каждое из деяний: если с его помощью совершается зло, мы его
называем дурным, если добро — хорошим. 116

Алкивиад. Да, я с этим согласен.

Сократ. Но ведь деяние, ведущее к добру, мы называем также прекрасным? А то, что ведет ко злу,— безобразным?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, утверждая, что помощь,

оказанная на войне друзьям, прекрасна, но в то же время дурна, ты тем самым называешь ее одновременно и прекрасной и скверной.

Алкивиад. Мне кажется, ты прав, Сократ.

Сократ. Итак, ничто прекрасное, поскольку оно прекрасно, не есть дурное и ничто безобразное, поскольку оно безобразно, не есть хорошее.

b Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Рассмотри же еще следующее: тот, кто поступает прекрасно, разве не поступает тем самым и хорошо?

Алкивиад. Да, это так.

Сократ. А разве те, кто поступают хорошо, не счастливы?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Счастливы же они благодаря тому, что обретают благо?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. А обретают они его благодаря прекрасным поступкам?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, поступать хорошо — это благо?

Алкивиад. Именно так.

Сократ. И хороший образ действий прекрасен?

Алкивиад. Да.

c Сократ. Следовательно, мы снова пришли к тому, что хорошее и прекрасное — это одно и то же[22].

Алкивиад. Да, это очевидно.

Сократ. Значит, согласно этому рассуждению, то, что мы сочтем прекрасным, мы тем самым сочтем и хорошим.

Алкивиад. Это неизбежно.

Сократ. Ну а хорошее приносит пользу или же нет?

Алкивиад. Приносит.

Сократ. А припоминаешь ли ты, что мы решили относительно справедливого?

Алкивиад. Мы решили, что те, кто поступают справедливо, в силу необходимости поступают прекрасно.

Сократ. И точно так же мы решили, что те, кто поступают прекрасно, творят благо?

Алкивиад. Да.

d Сократ. Ну а благо приносит пользу?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, мой Алкивиад, справедливое полезно.

Алкивиад. Похоже, что так.

Сократ. Что же? Разве не ты утверждаешь это, а я задаю вопросы?

Алкивиад. В самом деле: отвечаю ведь я.

Сократ. Так что если кто выступит с советами перед афинянами или перед пепарефийцами[23], считая, что ему ведомы справедливость и несправедливость, и скажет, что справедливое иногда бывает дурным, разве ты сам не поднимешь его на смех — ты, утверждающий, что справедливое и полезное — это одно и то e
же?

Алкивиад. Но клянусь богами, Сократ, я уже сам не понимаю, что́ именно я утверждаю; я оказался в нелепейшем положении: когда ты спрашиваешь, мне кажется верным то одно, то другое.

Сократ. А ты не понимаешь, мой милый, что означает подобное состояние?

Алкивиад. Ничуть.

Сократ. Как ты думаешь, если бы кто-нибудь тебя спросил, сколько у тебя глаз — два или три или рук — две их у тебя или четыре, или задал бы тебе другие подобные же вопросы, ты колебался бы в ответах, говоря то одно, то другое, или всегда отвечал бы одно и то же?

Алкивиад. Я уже теперь в себе не уверен, но по- 117
лагаю, что отвечал бы одно и то же.

Сократ. Потому что знал бы это? Ведь по этой причине?

Алкивиад. По крайней мере я так думаю.

Сократ. А то, относительно чего ты поневоле давал бы противоречивые ответы? Ясно ведь, что этого ты не знаешь.

Алкивиад. Вероятно, да. b

Сократ. Ты ведь признаёшь, что и относительно справедливого и несправедливого, прекрасного и безобразного, хорошего и дурного, полезного и бесполезного ты колеблешься в своих ответах? И не объясняются ли твои колебания тем, что всего этого ты не знаешь?

Алкивиад. Я с тобою согласен.

Сократ. Вот таким-то образом и обстоит дело: если кто-либо чего-то не знает, душа его по необходимости в этом колеблется.

Алкивиад. Иначе и быть не может.

Сократ. С другой стороны, знаешь ли ты, каким образом можно взойти на небо?

Алкивиад. Клянусь Зевсом, вот этого-то я не знаю.

Сократ. И что же, колеблешься ты в своем мнении по этому поводу?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. А догадываешься ли почему? Или мне сказать?

Алкивиад. Скажи.

Сократ. Причина, мой друг, состоит в том, что, не зная этого, ты и не думаешь, будто знаешь.

c Алкивиад. Что же все-таки ты имеешь в виду?

Сократ. Рассмотри это вместе со мною: если ты чего-то не знаешь и уверен в том, что этого не знаешь, станешь ли ты колебаться в этом отношении? Например, ты же хорошо знаешь, что ничего не смыслишь в приготовлении пищи, не так ли?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Так имеешь ли ты собственное мнение по поводу готовки и вызывает ли это у тебя колебания, или же ты доверяешь это дело знатоку?

Алкивиад. Доверяю знатоку.

Сократ. Ну а если ты плывешь на корабле, думаешь
d ешь ты о том, надо ли повернуть кормило к себе или от себя, и колеблешься ли, не зная этого, или же спокойно доверяешь эту задачу кормчему?

Алкивиад. Доверяю кормчему.

Сократ. Значит, ты не колеблешься по поводу того, чего не знаешь, если уверен в своем незнании?

Алкивиад. Да, похоже, я в этом случае не колеблюсь.

Сократ. Берешь ли ты в толк, что ошибки в различного рода деятельности проистекают именно от такого вот заблуждения — когда невежда воображает, что он знаток?

Алкивиад. Скажи, что означают эти твои слова?

Сократ. Разве мы не тогда беремся за какое-то дело, когда полагаем, что нам известно то, что мы делаем?

Алкивиад. Да.

e Сократ. Если же кто полагает, что дело ему неизвестно, он поручает его другим?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Значит, такого рода незнающие люди жи-

вут, не совершая ошибок, ибо они поручают свое дело другим?

Алкивиад. Да.

Сократ. А кто же ошибается? Ведь не знатоки же.

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ну а если это и не знатоки, и не те из невежд, что сознают свое невежество, то ведь не остается 118
никого, кроме невежд, воображающих себя знатоками?

Алкивиад. Да, остаются они.

Сократ. А ведь подобное непонимание — причина всех бед и невежество, достойное порицания? [24]

Алкивиад. Да.

Сократ. И чем важнее вопрос, тем это невежество злокозненней и позорней?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Что ж, можешь ли ты назвать что-либо более важное, чем справедливое, прекрасное, благое и полезное?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. А ведь ты утверждаешь, что колеблешься именно в этом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но если ты колеблешься, то не ясно ли из сказанного раньше, что ты не только не ведаешь са- b
мого важного, но вдобавок, не ведая этого, воображаешь, будто ты это знаешь?

Алкивиад. Возможно.

Сократ. Увы, мой Алкивиад, в каком же ты пребываешь тягостном состоянии! Я боюсь даже дать ему имя; однако, поскольку мы с тобой здесь одни, пусть оно будет названо: итак, ты сожительствуешь с невежеством, мой милейший, причем с самым крайним, как это изобличает наше рассуждение и твои собственные слова. Вот ты и бросаешься очертя голову в политику раньше, чем успел этому обучиться. Но ты в этом не одинок: то же самое происходит со многими берущимися за дела нашего государства, и можно назвать лишь c
несколько исключений, к которым, возможно, относится и твой опекун Перикл.

Алкивиад. Но ведь говорят, Сократ, что он не сам собою стал мудрым, а потому что общался со множеством мудрых людей — и с Пифоклидом, и с Анаксагором, да и теперь еще, в свои-то годы, обучается у Дамона с той же самой целью [25].

Сократ. Что же, знаешь ли ты какого-нибудь муд-

реца, который был бы не в состоянии сделать другого мудрым в том деле, в каком он мудр сам? Например, тот, кто обучал тебя грамоте, был мудр сам и сделал искусными в этом деле и тебя и всех остальных, кого пожелал. Не так ли?

Алкивиад. Так.

d Сократ. Значит, и ты, научившись у него, сумеешь обучить другого?

Алкивиад. Да.

Сократ. И кифарист, и учитель гимнастики также смогут?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Ведь это прекрасное свидетельство знания своего дела — каким бы это дело ни было,— если человек в состоянии передать свои знания другому.

Алкивиад. Я с этим согласен.

Сократ. Ну а можешь ли ты сказать, что Перикл сделал кого-либо мудрым, например, своих сыновей?

e Алкивиад. Да нет же, мой Сократ: ведь оба его сына оказались глупцами [26].

Сократ. А твоего брата Клиния? [27]

Алкивиад. Зачем же ты упоминаешь Клиния, этого безрассудного человека?

Сократ. Но если Клиний безрассуден, а собственные сыновья Перикла глупцы, в чем же причина того, что он пренебрег тобою и оставил тебя в таком состоянии?

Алкивиад. Я думаю, что причина во мне самом: я к нему не прислушивался.

119 Сократ. Назови же кого-либо другого из афинян либо чужеземцев — раба или свободного,— кто стал бы более мудр благодаря общению с Периклом,— так, как я могу тебе назвать Пифодора, сына Исолоха, и Каллия, сына Каллиада, ставших мудрее в общении с Зеноном: каждый из них, уплатив Зенону сто мин, стал мудрым и прославленным человеком [28].

Алкивиад. Но я не могу тебе никого назвать.

Сократ. Пусть. Однако что ты собираешься делать с самим собою? Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?

b Алкивиад. Мы должны это решить сообща, мой Сократ. Впрочем, я понял твои слова и с тобою согласен: те, кто вершат у нас государственные дела, за исключением немногих,— люди необразованные [29].

Сократ. Ну и что же дальше?

Алкивиад. Если бы они были хоть сколько-нибудь образованны, тому, кто попытался бы с ними соперничать, следовало бы выступать против них во всеоружии знаний и навыков, как выступают против атлетов. Но поскольку и они совсем неумело приступают к государственным делам, для чего же мне биться над обучением и упражнениями? Ведь я уверен, что весьма
сильно превосхожу их своими природными свойст- c
вами.

Сократ. Ну и ну, мой милейший! Что за речи? Сколь недостойны они как твоей красоты, так и прочих твоих достоинств!

Алкивиад. Как мне понимать эти твои слова, Сократ?

Сократ. Я досадую на тебя и на свою собственную к тебе любовь!

Алкивиад. Почему же?

Сократ. Да потому, что здешних людей ты считаешь своими достойными соперниками.

Алкивиад. Но кого же я должен такими считать?

Сократ. Разве достойно мужа, приписывающего d
себе величие духа, задавать подобный вопрос?

Алкивиад. Что ты говоришь?! Значит, я должен соперничать не с ними?

Сократ. Послушай: если бы тебе пришло на ум повести в бой морскую триеру, достаточно ли было бы тебе оказаться самым искусным кормчим в команде? Или же ты считал бы, что это необходимое условие, но надо еще считаться с истинными противниками, а не так, как ты это полагаешь сейчас,— только со своими соратниками? Этих последних ты должен превосходить
настолько, чтобы они и думать не смели с тобою сопер- e
ничать, но, наоборот, чувствуя твое превосходство, содействовали бы твоей борьбе с врагом — коль скоро ты действительно задумал блеснуть славным подвигом, достойным и тебя и нашего города.

Алкивиад. Да, именно это я и задумал.

Сократ. Значит, ты будешь вполне удовлетворен, если окажешься сильнее наших воинов, и не станешь стремиться к тому, чтобы превзойти вождей наших противников, наблюдая их и примеряясь к ним в своих упражнениях?

Алкивиад. Каких противников ты имеешь в виду, 120
мой Сократ?

Сократ. Разве ты не знаешь, что город наш вся-

кий раз вступает в борьбу с лакедемонянами и Великим царем? [30]

Алкивиад. Да, ты прав.

Сократ. Следовательно, коли ты решил стать предводителем этого города, как, по-твоему, прав ли ты будешь, если задумаешь вступить в соперничество с царями лакедемонян и царем персов?

Алкивиад. Как видно, да.

Сократ. Нет, мой милый! На самом деле ты должен будешь брать пример с Мидия, любителя перепелов, и с других людей такого же сорта, хватающихся за государственные дела, хотя, как сказали бы женщины, их души можно понять по рабской прическе [31], настолько они невоспитанны и еще не отрешились от своей прирожденной грубости; варвары в душе, они явились сюда, чтобы угождать городу, а не управлять им. Итак, если ты хочешь вступить в подобное состязание, тебе надо брать пример именно с них, забыв о самом себе, об изучении всего того, что можно изучить, об упражнении во всем том, в чем надо упражняться, и о любой подготовке, и вот таким образом взяться за государственное кормило.

Алкивиад. Однако, Сократ, мне кажется, ты молвишь истину. Впрочем, я полагаю, что лакедемонские военачальники и персидский царь мало чем отличаются от всех прочих.

Сократ. Но, милейший, рассмотри повнимательней это свое мнение.

Алкивиад. Мнение о чем?

Сократ. Прежде всего, как ты думаешь: проявишь ты бо́льшую заботу о себе, если будешь их страшиться и считать для себя опасными или если будешь придерживаться противоположного мнения?

Алкивиад. Ясно, если буду считать их опасными.

Сократ. Полагаешь ли ты, что понесешь какой-то урон, если позаботишься о себе?

Алкивиад. Отнюдь. Наоборот, я извлеку из этого великую пользу.

Сократ. Значит, высказанное тобой прежде мнение имеет уже одну весьма вредную для тебя сторону.

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Второе — это его ложность: рассмотри это на основе вероятного предположения.

Алкивиад. Каким образом?

Сократ. Вероятнее ли рождение более достойных натур в благородных родах или нет? e

Алкивиад. Разумеется, для благородных родов это более вероятно.

Сократ. Значит, благороднорожденные, если к тому же они и достойно воспитаны, будут обладать совершенной добродетелью?

Алкивиад. Это неизбежно.

Сократ. Посмотрим же прежде всего, сопоставив наши и их достоинства, из худших ли родов происходят цари лакедемонян и персов, или мы не знаем, что первые ведут свой род от Геракла, вторые же — от Ахемена [32] и что оба этих рода восходят к Персею, сыну Зевса?

Алкивиад. Но мой род, Сократ, восходит к Еврисаку, а род Еврисака — к Зевсу [33]. 121

Сократ. Да и мой род, благородный Алкивиад, восходит к Дедалу, Дедал же происходит от Гефеста, сына Зевса [34]. Однако все их потомство — цари, происходящие от царей, вплоть до Зевса — и правители Аргоса и Лакедемона, и цари Персиды, правившие во все времена, а часто, как в наше время, и правители всей остальной Азии; мы же, напротив, частные лица, равно как и наши отцы. И если бы ты вздумал указать на сво- b
их предков Артаксерксу, сыну Ксеркса, и сказать ему, что Саламин был родиной Еврисака, а Эгина — родиной еще более древнего твоего предка, Эака [35], тогда бы ты услышал в ответ громовой хохот! Смотри, как бы нашему роду не оказаться ниже тех по величию наших мужей, а также по их воспитанию. Разве ты не знаешь, сколь велико могущество лакедемонских царей и что жены в их государстве охраняются эфорами [36], дабы по возможности предотвратить тайное рождение царя не от потомков Геракла? А персидский царь обладает та- c
ким превосходством, что никто не смеет и подозревать, будто его сын родился не от него, и посему для охраны царской жены достаточно одного только страха. Когда рождается старший сын, коему будет принадлежать власть, тотчас все подданные устрояют празднество, а в последующие времена в этот же день вся Азия совершает жертвоприношения и празднует рождение царя. Когда же, Алкивиад, появляемся на свет мы, то, по вы- d
ражению комического поэта, едва ли и соседи наши это замечают [37]. Затем царский сын воспитывается не никудышной женщиной, но избранными евнухами из

приближенных царя. При этом им поручается всевоз-
можная забота о новорожденном, в том числе и умелое
формирование мальчишеских членов и фигуры,— бла-
e годаря этой своей задаче они находятся в особой чести.
Когда же наследникам исполняется семь лет, они обу-
чаются верховой езде и к ним приставляют для этого
учителей; кроме того, они начинают ходить на охоту.
После того как им стукнет четырнадцать, мальчиков
отдают в руки тех, что именуются у них царскими на-
ставниками; это четверо избранных достойнейших
людей среди персов, достигших преклонного возраста:
наимудрейший, наисправедливейший, наирассудитель-
122 нейший и наихрабрейший [38]. Один из них препо-
дает магию Зороастра, сына Ормузда [39]; суть ее в почи-
тании богов. Кроме того, он преподает царскую науку.
Самый справедливый учит правдивости в течение всей
жизни. Самый рассудительный — не подчиняться ни-
каким наслаждениям, дабы выработать у себя привычку
быть свободным человеком и истинным царем, в первую
очередь властвуя над своими собственными порывами,
а не рабски им повинуясь; тот же, что мужественнее
всех, делает юношу храбрым, не знающим страха, ибо,
b если он боится, он раб. А тебе, Алкивиад, Перикл дал в
учители слугу, совсем непригодного к этому делу по
старости,— фракийца Зопира [40]. Я бы еще подробнее
рассказал тебе о воспитании и обучении твоих против-
ников, но это будет чересчур долго; однако и сказанного
довольно для того, чтобы стало ясно все остальное. Нико-
го, можно сказать, не заботит, мой Алкивиад, ни твое
происхождение, воспитание или образование, ни какого-
либо другого афинянина. Это интересует разве лишь ко-
го-нибудь из твоих поклонников. Если же ты бросишь
взгляд на богатство и пышность персов, их влачащиеся
c по земле одеяния и благовонные мази, на толпы следую-
щих за ними слуг и прочую роскошь, тебе станет стыд-
но от сознания собственной отсталости. А если вдобавок
обратишь внимание на рассудительность и скромность,
ловкость и подвижность, а также на величавость, дисци-
плинированность, мужественность, воздержность, тру-
долюбие, честолюбие и стремление побеждать у лаке-
демонян, ты сочтешь самого себя ребенком во всем том,
d что я перечислил. Если же ты придаешь значение бо-
гатству и думаешь, что уж здесь-то ты что-то собой
представляешь, пусть и об этом будет сказано — каково
тут твое положение. Если ты обратишь внимание, как

богаты лакедемоняне, ты поймешь, насколько мы их
беднее. Никто не может соперничать с ними — облада-
телями своей земли и земли в Мессении — по обшир-
ности и добротности этих земель, по количеству рабов,
в том числе и илотов [41], а также лошадей и другого скота,
пасущегося в Мессении. Но если даже оставить все это
в стороне, у всех эллинов нет столько золота и серебра, e
сколько у одного только Лакедемона: ведь уже в тече-
ние многих поколений золото течет туда из всех эллин-
ских государств, а часто и от варваров, обратно же ни-
куда не уходит; в точности по Эзоповой басне, если 123
вспомнить слова лисицы, обращенные ко льву, вполне
можно заметить следы монет в направлении к Лакеде-
мону, но никто никогда не видел подобных следов, веду-
щих оттуда [42]. Так что надо хорошенько понять, что ла-
кедемоняне богаче всех эллинов и золотом и серебром,
а среди них самих самый богатый — царь, ибо из всех
этих поборов самые большие и частые достаются царям,
да, кроме того, немала по размеру и царская подать, b
уплачиваемая им лакедемонянами. Но доля лакеде-
монян, огромная в сравнении с богатством остальных
эллинов, ничто по сравнению с богатством персов и их
царей. Я слышал рассказ заслуживающего веры чело-
века — из тех, что совершили путешествие к царскому
двору; по его словам, он проехал в течение дня обшир-
нейшую и богатую землю, которую местные жители
именовали «поясом царской жены»; была там и другая
земля, именовавшаяся ее «покрывалом» [43]; кроме того, c
он видел еще прекрасные и плодоносные земли, пред-
назначенные для украшения царицы, и каждое из мест
носило имя какой-либо части ее убора. Так что, думаю
я, если бы кто сказал матери царя Аместриде, жене
Ксеркса, что сын Диномахи, чей убор стоит самое
большее пятьдесят мин, задумал поднять оружие
против ее сына, притом что собственные его угодья
в Эрхии равняются менее чем тремстам плетрам [44], она
изумилась бы, на что надеется этот Алкивиад, думая d
затеять борьбу с Артаксерксом. И полагаю, она отве-
тила бы себе, что единственной надеждой этого мужа
в его предприятии могут быть лишь прилежание и муд-
рость: ведь только они настоящие достоинства эл-
линов. Но если она узнает, что этот Алкивиад прини-
мается за дело, не будучи еще полных двадцати лет от
роду, и что он совершенно необразован, да вдобавок,
несмотря на уверения его поклонника в том, что в по-

e добную борьбу с царем ему следует вступать не раньше, чем он обучится, проявит прилежание и поупражняется, не желает к этому прислушиваться, но твердит, что ему довольно и того, что у него есть, я полагаю, она изумится и скажет: «Так на что же надеется этот юнец?» И если мы ответим ей, что он полагается на свою красоту и статность, на родовитость, богатство и природные свойства своей души, она несомненно сочтет, мой Алкивиад, что мы не в своем уме, если сравнит все это с подобными же качествами у персов. Думаю также, что и
124 Лампидо, дочь Леотихида, жена Архидама и мать Агиса[45] — а все они были царями — была бы удивлена, сравнивая твои данные с преимуществами своих сородичей, и задавалась бы вопросом, каким образом рассчитываешь ты, будучи столь скверно воспитан, бороться с ее сыном. А не позор ли это, если жены наших врагов лучше нас самих судят о том, какими мы должны быть, чтобы с ними сражаться?

Первостепенная роль знания того, что́ есть справедливость, обретаемого через самопознание

Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай са-
b мого себя[46] и пойми, что противники твои таковы, как я говорю, а не такие, какими ты их себе мыслишь. Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства и прилежания. Если ты этим пренебрежешь, то потеряешь возможность прославить свое имя среди эллинов и варваров, а ты, кажется мне, жаждешь этого более, чем кто-либо другой чего-то иного.

Алкивиад. Но в чем, мой Сократ, должно заключаться мое стремление к прилежанию? Можешь ты мне это объяснить? Ведь ты, как никто, похож на человека, говорящего правду.

Сократ. Да, могу. Но мы должны вместе искать
c путь к наивысшему совершенству. Ведь мои слова о необходимости учения относятся столько же ко мне, сколь и к тебе: разница между нами состоит лишь в одном.

Алкивиад. В чем же?

Сократ. Мой опекун лучше и мудрее, чем твой Перикл.

Алкивиад. А кто же он такой, Сократ?

Сократ. Бог, мой Алкивиад, запрещавший мне до сего дня с тобой разговаривать[47]. Доверяя ему, я утверждаю, что почет придет к тебе ни с чьей иной помощью, но лишь с моей.

Алкивиад. Ты шутишь, Сократ.

Сократ. Быть может. Однако я говорю правду, d
что мы нуждаемся в прилежании: оно необходимо всем людям, нам же обоим — особенно.

Алкивиад. В том, что касается меня, ты не ошибаешься.

Сократ. Я не ошибаюсь и в том, что касается меня.

Алкивиад. Так что же мы станем делать?

Сократ. Нам не следует ни отрекаться, ни колебаться, мой друг.

Алкивиад. В самом деле, Сократ, не следует.

Сократ. Решено. Значит, надо подумать вместе.
Скажи мне: мы ведь говорим, что хотим стать как мож- e
но лучше. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. К какой добродетели мы стремимся?

Алкивиад. Ясно, что к добродетели достойных людей.

Сократ. Достойных в чем?

Алкивиад. Ясно, что в умении вершить дела.

Сократ. Какие дела? Имеющие отношение к верховой езде?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ибо в этом случае мы обратились бы к мастерам верховой езды?

Алкивиад. Да.

Сократ. Может быть, ты имеешь в виду корабельное искусство?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Ведь тогда нам нужно было бы обратиться к морякам?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но о каких делах идет речь? Кто эти дела вершит?

Алкивиад. Лучшие [48] люди Афин.

Сократ. А лучшими ты называешь разумных или 125
же безрассудных?

Алкивиад. Разумных.

Сократ. Значит, в чем каждый разумен, в том он и добродетелен?

Алкивиад. Да.

Сократ. Неразумный же человек порочен?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Следовательно, сапожник разумен в деле изготовления обуви?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Значит, и добродетелен в этом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а в деле изготовления плащей разве не будет он неразумным?

Алкивиад. Будет.

b Сократ. И значит, порочным в этом?

Алкивиад. Да.

Сократ. Согласно этому рассуждению, один и тот же человек оказывается и добродетельным и порочным?

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Значит, ты утверждаешь, что добродетельные люди одновременно также порочны?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Но кого же ты именуешь добродетельными?

Алкивиад. Тех, кто способен повелевать в государстве.

Сократ. Повелевать... не лошадьми же?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Значит, людьми?

Алкивиад. Да.

Сократ. Какими людьми — больными?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Может быть, теми, кто находится в плавании?

Алкивиад. Да нет же!

Сократ. Или снимающими урожай?

Алкивиад. Нет.

c Сократ. Все же теми, кто ничего не делает, или теми, кто делает что-то?

Алкивиад. Я говорю о тех, кто имеет занятия.

Сократ. Какие же именно? Попробуй мне объяснить.

Алкивиад. Речь идет о людях, общающихся друг с другом и вступающих между собою в деловые отношения, как это происходит в нашей государственной жизни.

Сократ. Значит, ты говоришь о тех, что повелевают людьми и используют их в своих интересах?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ты имеешь в виду старших над гребцами, повелевающих ими?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ведь это была бы добродетель кормчего?

Алкивиад. Да.

Сократ. Может быть, ты говоришь о людях, пове- d
левающих флейтистами, руководящих пением хора и использующих хоревтов?

Алкивиад. Нет, конечно, нет.

Сократ. Ибо это была бы добродетель постановщика хора? [49]

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Но в каком же смысле говоришь ты, что люди могут повелевать другими людьми, которых они используют в своих интересах?

Алкивиад. Я имею в виду, что именно тем, кто принимают участие в государственных делах и сталкиваются на этом поприще с другими людьми, и надлежит повелевать в государстве.

Сократ. В чем же суть этого искусства? Как если бы, например, я тебя снова спросил: какое искусство учит повелевать теми, кто участвуют в морских путешествиях?

Алкивиад. Искусство кормчего.

Сократ. А какая наука — мы об этом сейчас гово- e
рили — учит повелевать участниками хора?

Алкивиад. Та, о которой ты недавно сказал: наука постановщика хора.

Сократ. Ну а как ты назовешь науку тех, кто занимается государственными делами?

Алкивиад. Я бы назвал ее наукой о здравомыслии.

Сократ. Как? Разве наука кормчих кажется тебе бессмыслицей?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Значит, наоборот, она полна смысла?

Алкивиад. Мне кажется, да, особенно когда речь 126
идет о безопасности плывущих.

Сократ. Прекрасно. Далее: то здравомыслие, о котором ты говоришь, на что оно направлено?

Алкивиад. На то, чтобы наилучшим образом управлять государством и обеспечивать его безопасность.

Сократ. А присутствие или отсутствие каких вещей обеспечивает государству наилучшее управление и сохранность? Если бы, например, ты у меня спросил: «Присутствие или отсутствие каких вещей обеспечивает лучшее управление нашим телом и его сохранность?» — я бы ответил тебе: «Присутствие здоровья и отсутствие болезни». Ты с этим согласен?

b Алкивиад. Да.

Сократ. А если бы ты опять-таки у меня спросил: «Присутствие каких вещей делает наши глаза лучшими?» — я ответил бы: «Присутствие зрения и отсутствие слепоты». Уши улучшает отсутствие глухоты, а благодаря присутствию слуха они становятся лучше и уход за ними облегчается.

Алкивиад. Это правильно.

Сократ. А что скажем мы о государстве? Благодаря присутствию и отсутствию каких вещей становится оно лучше и легче поддается управлению и заботе?

c Алкивиад. Мне кажется, мой Сократ, что этому способствуют дружелюбные взаимоотношения и отсутствие ненависти и мятежей.

Сократ. Итак, дружелюбием ты называешь единодушие или раздор?

Алкивиад. Единодушие.

Сократ. А благодаря какому искусству государства приходят к согласию относительно числа?

Алкивиад. Благодаря искусству арифметики.

Сократ. Ну а частные лица? Разве не благодаря тому же искусству?

Алкивиад. Да, так.

Сократ. И каждый с самим собой согласен относительно числа благодаря этому же искусству?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а благодаря какому искусству каждый
d согласен с самим собой относительно пяди и локтя — какая из этих мер больше? Разве не благодаря измерительному?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. И благодаря ему же согласны между собою частные лица и государства?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а относительно веса разве дело обстоит не таким же образом?

Алкивиад. Конечно, таким.

Сократ. А то единодушие, о котором ты говоришь,— в чем его суть и к чему оно относится, а также какое искусство его обеспечивает? Причем одинаково ли обеспечивает оно согласие не только государству, но и частным лицам — как с самими собой, так и с другими частными лицами?

Алкивиад. Похоже, что одинаково.

Сократ. Но что же это за искусство? Не надо колебаться в ответе, смело скажи. e

Алкивиад. Я имею в виду то дружелюбие и единодушие, с какими отец и мать относятся к любимому сыну, брат — к брату и жена — к мужу.

Сократ. Ты полагаешь, Алкивиад, что муж может быть единодушен с женой относительно шерстопрядения, хотя он не разбирается в этом деле, а она разбирается?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Да в этом и нет нужды: ведь наука эта — женская?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ну а может ли жена быть единодушной 127
с мужем относительно искусства владеть тяжелым вооружением? [50] Ведь она этому не обучалась.

Алкивиад. Конечно, не может.

Сократ. Наверное, ты скажешь, что это — мужское занятие?

Алкивиад. Разумеется, я так скажу.

Сократ. Следовательно, по твоему слову, существуют науки мужские и женские?

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Значит, в этих вещах не бывает единодушия между женами и мужьями.

Алкивиад. Не бывает.

Сократ. А следовательно, не бывает и дружбы, если дружба — это единодушие.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Значит, жены, поскольку они заняты женскими делами, не пользуются любовью своих мужей.

Алкивиад. Очевидно, нет. b

Сократ. И мужья в подобном же случае не пользуются любовью жен.

Алкивиад. Да, не пользуются.

Сократ. Таким образом получается, что государства не благоденствуют, если каждый из граждан занимается собственным делом?

Алкивиад. Да, Сократ, получается так.

Сократ. Однако как можешь ты это допустить, если мы согласились, что наличие дружбы — причина благоденствия государств, отсутствие же ее ведет к обратному?

Алкивиад. Но мне кажется, что дружелюбие

возникает в государствах и благодаря тому, что каждый занимается своим делом.

c Сократ. Однако только что ты говорил иначе. А теперь каково твое мнение? Дружелюбие возникает и там, где нет единодушия? Но может ли существовать единодушие в тех вещах, которые одним ведомы, другим же — нет?

Алкивиад. Это невозможно.

Сократ. Правильно ли поступают или неправильно те, кто занимаются каждый своими делами?

Алкивиад. Правильно. Как же иначе?

Сократ. А если граждане в государстве поступают правильно, разве между ними не возникает дружба?

Алкивиад. Мне кажется, непременно возникает, Сократ.

d Сократ. Так чем же в конце концов является эта дружба, или единодушие, относительно которого мы должны проявлять мудрость и здравый смысл, если хотим быть достойными людьми? Я никак не могу взять в толк ни в чем его суть, ни среди каких людей оно встречается: то мне кажется, если верить твоим словам, что оно присуще одинаковым людям, то — нет.

Алкивиад. Но клянусь богами, Сократ, я и сам не знаю, что говорю; видно, я давно уже не замечаю, насколько постыдно мое положение.

Сократ. Ну, выше голову! Если бы ты заметил это
e свое состояние в пятьдесят лет, тебе трудно было бы поправить дело прилежанием. А сейчас ты как раз в том возрасте, когда необходимо чувствовать такие вещи.

Алкивиад. А тому, Сократ, кто это почувствует, что следует делать?

Сократ. Отвечать тому, кто задает тебе вопросы, Алкивиад. И если ты так поступишь, то, коль пожелает бог и если меня не обманывает предчувствие (а я должен на него полагаться), тебе и мне станет лучше.

Алкивиад. Если дело лишь за моими ответами, пусть будет так.

Сократ. Скажи же, что это означает — прилежно заботиться о себе? Разве не бывает часто, что мы о себе
128 не заботимся, хоть и думаем, что делаем это? В каких случаях человек это делает? И когда он проявляет заботу о своих вещах, заботится ли он тем самым и о себе?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Что же, выражается это в заботе человека о своих ногах или же о том, что́ им принадлежит?

Алкивиад. Я не понимаю тебя.

Сократ. Что ты называешь принадлежностью руки? Например, кольцо является принадлежностью пальца или какой-либо иной части человека?

Алкивиад. Конечно, пальца.

Сократ. И то же самое можно сказать о башмаке в отношении ноги?

Алкивиад. Да.

⟨Сократ. Равно как и о плащах и накидках в отношении остальной части тела?

Алкивиад. Да.⟩ b

Сократ. Но когда мы заботимся о башмаках, мы тем самым заботимся и о ногах?

Алкивиад. Я не очень-то возьму в толк, Сократ.

Сократ. Как так, Алкивиад? Ты понимаешь, что значит правильно заботиться о чем бы то ни было?

Алкивиад. Да, разумеется.

Сократ. Но ведь ты называешь правильной заботой, когда кто-то что-либо улучшает?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так какое же искусство делает лучшими башмаки?

Алкивиад. Сапожное.

Сократ. Значит, мы заботимся о башмаках с помощью сапожного искусства?

Алкивиад. Да. c

Сократ. И о ногах мы заботимся с его помощью? Или же с помощью того искусства, что улучшает ноги?

Алкивиад. Да, с помощью этого последнего.

Сократ. Но ведь то же самое искусство делает лучшим и все остальное тело?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Разве это делает не искусство гимнастики?

Алкивиад. Именно оно.

Сократ. Значит, с помощью гимнастики мы заботимся о ногах, с помощью же сапожного искусства о том, что́ ногам принадлежит?

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. И с помощью гимнастики мы заботимся о руках, а с помощью искусства резьбы — о том, что принадлежит руке?

Алкивиад. Да.

Сократ. Далее, с помощью гимнастики мы заботимся о нашем теле, а с помощью ткачества и других искусств — о том, что ему принадлежит? d

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Итак, одно искусство помогает нам заботиться о каждом из нас, другое же — о том, что каждому принадлежит?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Значит, забота о своих принадлежностях еще не будет заботой о самом себе?

Алкивиад. Ни в коей мере.

Сократ. Следовательно, это разные искусства — то, с помощью которого мы заботимся о себе, и то, с помощью которого заботимся о своих принадлежностях.

Алкивиад. Ясно, что разные.

Сократ. Скажи же, что это за искусство, которое помогает нам заботиться о себе?

Алкивиад. Не знаю...

e Сократ. Но ведь мы согласились хотя бы, что искусство это улучшает не то, что принадлежит нам,— чем бы это ни было — а нас самих?

Алкивиад. Ты молвишь правду.

Сократ. С другой стороны, знали бы мы, какое искусство улучшает башмаки, если бы не знали, что́ представляют собою эти последние?

Алкивиад. Это было бы невозможно.

Сократ. Точно так же мы не знали бы, какое искусство улучшает кольца, если бы не знали, что такое кольцо.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. Что же? Можем ли мы знать, какое искусство нас улучшает, если не знаем, что мы такое?

129 Алкивиад. Нет, не можем.

Сократ. Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме! [51])? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому?

Алкивиад. Часто мне казалось, Сократ, что это доступно всем, а часто, наоборот, представлялось весьма трудным делом.

Сократ. Но, Алкивиад, легко ли это или нет, с нами происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем.

Алкивиад. Истинно так.

b Сократ. Послушай же: каким образом могли бы мы отыскать са́мое «само»? [52] Ведь так мы, быть мо-

жет, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя.

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Будь же внимателен, ради Зевса! С кем ты сейчас беседуешь? Не со мной ли?

Алкивиад. С тобой.

Сократ. Значит, и я веду беседу с тобой?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, ведущий беседу — это Сократ?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. А слушает Сократа Алкивиад?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не с помощью ли речи ведет беседу Сократ?

Алкивиад. Само собой разумеется. c

Сократ. А беседовать и пользоваться словом, по твоему мнению, это одно и то же?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Ну а пользующийся чем-то и то, чем он пользуется, разве не разные вещи?

Алкивиад. Как ты говоришь?!

Сократ. К примеру, сапожник работает резаком, ножом и другими инструментами.

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, тот, кто работает и пользуется резаком, и то, чем работающий пользуется,— это разные вещи?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Тогда, следовательно, инструмент, на котором играет кифарист, и сам кифарист — это тоже разные вещи?

Алкивиад. Да.

Сократ. Вот об этом я только что и спрашивал — d
всегда ли представляются отличными друг от друга тот, кто пользуется чем-либо, и то, чем он пользуется?

Алкивиад. Всегда.

Сократ. Что же мы скажем о сапожнике: работает он только инструментами или также и руками?

Алкивиад. Также и руками.

Сократ. Значит, и ими он пользуется?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но когда он сапожничает, он ведь пользуется и глазами?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, сапожник и кифарист —
e это не то, что руки и глаза, с помощью которых они работают?

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Но ведь человек пользуется и всем своим телом?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. А ведь мы говорили, что пользующееся чем-то и то, чем оно пользуется, это разные вещи?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, человек — это нечто отличное от своего собственного тела?

Алкивиад. Похоже, что да.

Сократ. Что же это такое — человек?

Алкивиад. Не умею сказать.

Сократ. Но во всяком случае ты уже знаешь: человек — это то, что пользуется своим телом.

Алкивиад. Да.

130 Сократ. А что иное пользуется телом, как не душа?

Алкивиад. Да, это так.

Сократ. Значит, она им управляет?

Алкивиад. Да.

Сократ. Полагаю, что никто не думает иначе вот о чем...

Алкивиад. О чем же?

Сократ. Человек — не является ли он одной из трех вещей?

Алкивиад. Какие же это вещи?

Сократ. Душа, тело и целое, состоящее из того и другого.

Алкивиад. Это само собой разумеется.

Сократ. Но ведь мы признали человеком то самое, что управляет телом?

b Алкивиад. Да.

Сократ. Что же, разве тело само управляет собой?

Алкивиад. Ни в коем случае.

Сократ. Мы ведь сказали, что оно управляемо.

Алкивиад. Да.

Сократ. Вряд ли поэтому оно то, что мы ищем.

Алкивиад. Видимо, да.

Сократ. Но значит, телом управляют совместно душа и тело, и это и есть человек?

Алкивиад. Возможно, конечно.

Сократ. На самом же деле менее всего: если одно

из двух, составляющих целое, не участвует в управлении, никоим образом не могут управлять оба вместе.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из c
тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа.

Алкивиад. Безусловно, так.

Сократ. Нужно ли мне с большей ясностью доказать тебе, что именно душа — это человек? [53]

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом, мне кажется, что сказанного достаточно.

Сократ. Даже если доказательство было не вполне безупречным, однако в меру достаточным, этого нам довольно. Безупречно осведомлены мы будем тогда,
когда выясним то, что пока опустили из-за необходимо- d
сти подробного рассмотрения.

Алкивиад. А что это такое?

Сократ. Перед этим было сказано, что прежде всего надо рассмотреть са́мое «само». Теперь же вместо «самого» как такового мы рассмотрели каждую «самость» — что она собой представляет,— и, быть может, этого нам будет довольно: мы ведь отметили, что в нас нет ничего главнее души.

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Значит, правильным будет считать, что, когда мы общаемся друг с другом и пользуемся при этом речью, это душа говорит с душою?

Алкивиад. Несомненно. e

Сократ. В этом и заключалось значение того, что я сказал несколько раньше: когда Сократ беседует с Алкивиадом, пользуясь речью, он обращается со своими речами не к лицу Алкивиада, как можно было бы думать, но к самому Алкивиаду, то есть к его душе.

Алкивиад. Я с этим согласен.

Сократ. Следовательно, тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу.

Алкивиад. По-видимому. 131

Сократ. Значит, тот, кому известно что-либо о частях своего тела, знает то, что ему принадлежит, но не самого себя.

Алкивиад. Это так.

Сократ. Следовательно, ни один врач не знает себя как врача, и ни один учитель гимнастики не знает себя как такового.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Значит, далеко до того, чтобы земледельцы и другие ремесленники знали самих себя; вдобавок они, по-видимому, не знают и своих собственных свойств, но понимают лишь то, что более отдаленно относится
b к их ремеслу. Они разбираются только в том, что имеет отношение к телу и помогает за ним ухаживать.

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Если же рассудительность заключается в познании самого себя, то никто из них не разумеет этого искусства.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Потому-то ремесла эти кажутся благородному человеку пошлыми и недостойными изучения.

Алкивиад. Да, безусловно.

Сократ. Значит, мы снова пришли к тому, что человек, заботящийся о своем теле, заботится о том, что ему принадлежит, но не о себе самом?

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. Тот же, кто проявляет заботу об имуществе, заботится и не о себе и не о том, что ему принад-
c лежит, но о вещах еще более отдаленных.

Алкивиад. Я с этим согласен.

Сократ. Ведь любитель наживы занимается даже не своими вещами.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. И если бы кто был влюблен в Алкивиадово тело, он любил бы не Алкивиада, но что-то из принадлежащих Алкивиаду вещей.

Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. А тот, кто влюблен в твою душу?

Алкивиад. Вывод напрашивается сам собой.

Сократ. Значит, тот, кто любит твое тело, покидает тебя тотчас же, как только тело твое перестает цвести?

Алкивиад. Очевидно.

d Сократ. Ну а кто любит твою душу, тот, видно, не покинет ее до тех пор, пока она будет стремиться к совершенствованию?

Алкивиад. По всей вероятности.

Сократ. Вот я и не ухожу, но остаюсь, хотя тело твое начинает увядать и другие тебя покинули.

Алкивиад. Ты хорошо поступаешь, Сократ, не уходи же.

Сократ. Так позаботься о том, чтобы стать по возможности совершеннее.

Алкивиад. Да, я позабочусь об этом.

Сократ. Значит, вот как обстоит твое дело: не было и нет, как видно, приверженца у Алкивиада, сына Клиния, кроме единственного и любезного ему Сократа [54], сына Софрониска и Фенареты. e

Алкивиад. Воистину так.

Сократ. Не сказал ли ты, что я, подойдя к тебе, лишь немного тебя упредил, поскольку ты первым хотел подойти и спросить, по какой причине лишь я один тебя не покидаю?

Алкивиад. Да, так оно и было.

Сократ. Итак, причина заключается в том, что я был единственным твоим поклонником, все же остальные поклонялись не тебе, а тому, что тебе принадлежит. Но красота твоя увядает, ты же, напротив, начинаешь цвести. И теперь, если только ты не дашь развратить 132
себя афинскому народу и не станешь уродлив, я тебя не оставлю. А я очень опасаюсь того, чтобы ты, став приверженцем народа, не развратился: ведь это приключилось уже со многими достойными афинянами. «Народ отважного Эрехфея» [55] на вид очень хорош, но надо сорвать личину, чтобы он предстал в своем истинном свете; прими же предосторожность, какую я тебе посоветовал.

Алкивиад. Какую именно?

Сократ. Прежде всего упражняйся, мой милый, b
учись тому, что следует знать, чтобы взяться за государственные дела. А до этого не берись, чтобы не лишиться противоядия и не попасть в опасное положение.

Алкивиад. Мне кажется, ты прав, Сократ. Но попытайся объяснить мне, каким именно образом следует нам о себе заботиться.

Сократ. Быть может, мы уже сделали к этому первый шаг: мы пришли к надлежащему согласию относительно того, что мы собой представляем. Ведь было опасение, как бы, обманываясь на этот счет, мы нечаянно не стали заботиться о чем-то другом, а не о себе.

Алкивиад. Это так.

Сократ. А затем мы поняли, что надо заботиться c
о душе и именно на нее обращать внимание.

Алкивиад. Это ясно.

Сократ. Ну а заботу о наших телах и имуществе следует предоставить другим.

Алкивиад. Само собой разумеется.

Сократ. Каким же образом мы всё это яснее познáем? Ведь, познав это, мы, очевидно, познаем себя самих. Но во имя богов, постигли ли мы значение прекрасной дельфийской надписи, о которой мы вспоминали недавно?

Алкивиад. Что ты имеешь в виду, мой Сократ?

d Сократ. Я скажу тебе, о чем, как я подозреваю, говорит нам и что советует эта надпись. Правда, боюсь, что не подберу достаточного количества примеров, разве вот только пример зрения.

Алкивиад. Как ты это понимаешь?

Сократ. Посмотри и ты: предположим, что изречение это советовало бы нашему глазу, как человеку: «Увидь самого себя!» Как восприняли бы мы подобный совет? Не так ли, что глаз должен смотреть на то, что позволит ему увидеть самого себя?

Алкивиад. Это понятно.

e Сократ. Представим же себе ту вещь, глядя на которую мы одновременно увидим и ее и себя самих.

Алкивиад. Ясно ведь, Сократ, что это зеркало или нечто подобное.

Сократ. Ты прав. Но значит, и в глазу, которым мы смотрим, также содержится нечто подобное?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Ты ведь заметил, что, когда мы смотрим
133 кому-то в глаза, наше лицо, как в зеркале, отражается в глазах лица, находящегося напротив? В так называемом зрачке появляется изображение того, кто в него смотрит.

Алкивиад. Да, это правда.

Сократ. Следовательно, когда глаз смотрит в глаз и вглядывается в лучшую его часть — ту, которой глаз видит,— он видит самого себя.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Если же он будет смотреть на какую-либо другую часть человека или на любую из вещей, кроме тех, которым подобен глаз, он себя не увидит.

b Алкивиад. Ты прав.

Сократ. Следовательно, если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это — зрение.

Алкивиад. Так.

Сократ. Значит, мой милый Алкивиад, и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть

в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна.

Алкивиад. Я согласен с тобой, Сократ.

Сократ. Можем ли мы назвать более божествен- c
ную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение?

Алкивиад. Нет, не можем.

Сократ. Значит, эта ее часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает всё божественное — бога и разум, таким образом лучше всего познает самого себя.

Алкивиад. Это очевидно.

⟨Сократ. И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души.

Алкивиад. Это правдоподобно, Сократ.

Сократ. Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя.

Алкивиад. Да.⟩ [56]

Сократ. Ну а познавать самого себя, как мы согласились,— значит быть рассудительным?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. А не познавая самих себя и не будучи рассудительными, можем ли мы понять, что́ в нас есть хорошего и плохого?

Алкивиад. Но как, мой Сократ, могло бы это статься?

Сократ. Тебе ведь, наверное, показалось бы невоз- d
можным, чтобы тот, кто не знает Алкивиада, знал бы, что именно принадлежит Алкивиаду как его неотъемлемое свойство?

Алкивиад. Да, невозможным, клянусь Зевсом.

Сократ. Точно так же ведь невозможно знать наши свойства, если мы не знаем самих себя?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. А если мы не знаем собственных свойств, то не знаем и того, что к ним относится?

Алкивиад. Ясно, что не знаем.

Сократ. Но тогда мы не вполне верно признали недавно, что есть люди, не знающие себя, но знающие

свои свойства, а также люди, знающие, что относится к
e этим свойствам: ведь постигать всё это — себя, свои свойства и то, что к ним относится,— по-видимому, дело одного и того же искусства.

Алкивиад. Похоже, ты прав.

Сократ. При этом всякий, кто не знает своих свойств, не может знать соответственно и свойств других людей.

Алкивиад. Совершенно верно.

Сократ. А если он не знает свойств других людей, он не будет знать и свойств государства.

Алкивиад. Это неизбежно.

Сократ. Такой человек не может стать государственным мужем.

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А также и хозяином дома.

134 Алкивиад. Никоим образом.

Сократ. Ведь он не будет даже понимать, что он делает.

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Ну а тот, кто этого не понимает, не будет разве подвержен ошибкам?

Алкивиад. Несомненно, будет.

Сократ. А ошибаясь, разве не скверно будет он вести как домашние, так и общественные дела?

Алкивиад. Разумеется, скверно.

Сократ. Ведя же их скверно, не будет ли он выглядеть жалким?

Алкивиад. И даже очень.

Сократ. А те, для которых он будет трудиться?

Алкивиад. И они также.

Сократ. Значит, невозможно быть счастливым, не будучи разумным и достойным.

b Алкивиад. Да, невозможно.

Сократ. Значит, порочные люди несчастливы.

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, и разбогатевший человек не избегнет несчастья; его избежит лишь человек рассудительный.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Значит, государства для своего благополучия, мой Алкивиад, не нуждаются ни в стенах, ни в триерах, ни в корабельных верфях, ни в многонаселенности, ни в огромных размерах, если они лишены добродетели.

Алкивиад. Да, это так.

Сократ. Если же ты желаешь правильно и
достойно заниматься государственными делами, ты c
должен прививать своим согражданам добродетель.

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но может ли кто привить другому то, чего он сам не имеет?

Алкивиад. Как мог бы он это сделать?

Сократ. Поэтому прежде всего ему надо самому обрести эту добродетель. Это также долг каждого, кто намерен не только управлять собой и тем, что ему принадлежит, и проявлять об этом заботу, но и заботиться о государстве и его интересах.

Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. Поэтому ты должен уготовить себе не свободу властвовать, делая для себя и для города все, что тебе угодно, но рассудительность и справедливость.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Ибо если вы — ты и город — будете дей- d
ствовать справедливо и рассудительно, ваши действия
будут угодны богам.

Алкивиад. По всей вероятности.

Сократ. И как мы говорили раньше, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества.

Алкивиад. Это понятно.

Сократ. А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом.

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, вы будете действовать правильно и достойно.

Алкивиад. Да.

Сократ. Но я могу поручиться, что, действуя таким e
образом, вы наверняка будете счастливы.

Алкивиад. Ты — верный поручитель.

Сократ. Если же вы будете действовать несправедливо и брать в пример все безбожное и темное, то, естественно, и дела ваши будут такими и самих себя вы не познаете.

Алкивиад. По-видимому.

Сократ. В самом деле, мой милый Алкивиад, если у кого-либо (будь то частное лицо или государство) есть возможность делать все, что ему вздумается, а ума

при этом нет, какая ему может быть уготована судьба? Например, если бы больному была предоставлена воз-
135 можность делать все, что он вздумает, при том, что он не обладает разумом врача, и он будет действовать как тиран, то есть не сумеет себя обуздать, каков будет его удел? Разве не погубит он скорее всего свое тело?

Алкивиад. Ты прав.

Сократ. А если на корабле любому будет дана возможность делать все, что ему угодно, при том, что у него нет разума и добродетели кормчего, — понимаешь ли ты, что приключилось бы с ним и его спутниками по плаванию?

Алкивиад. Да, в этом случае все они погибли бы.

Сократ. Точно таким же образом обстоит дело в го-
b сударстве и при всех видах неограниченной власти: как только исчезает добродетель, наступает несчастье.

Алкивиад. Да, это неизбежно.

Сократ. Следовательно, достойнейший мой Алкивиад, тебе надо уготавливать как себе, так и городу, если вы намерены процветать, не тиранию [57], но добродетель.

Алкивиад. Это правда.

Сократ. И раньше чем будет обретена добродетель, не то что ребенку, но и зрелому мужу лучше не властвовать, но отдать себя под водительство более достойного человека.

Алкивиад. Ясно, что лучше.

Сократ. А то, что лучше, разве не прекраснее?

Алкивиад. Прекраснее.

Сократ. То же, что прекраснее, разве не более подобает?

c Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Следовательно, дурному человеку подобает рабствовать: так будет лучше.

Алкивиад. Да.

Сократ. Ведь порочность — это рабское свойство.

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. А добродетель присуща свободе.

Алкивиад. Да.

Сократ. Так разве, мой друг, не следует избегать всего рабского?

Алкивиад. И даже очень, Сократ.

Сократ. Чувствуешь ли ты теперь свое состояние? Подобает оно свободному человеку или нет?

Алкивиад. Мне кажется, я его даже очень чувствую[58].

Сократ. Знаешь ли ты, как можно избежать того, что с тобою сейчас творится? Мне не хочется давать имя этому твоему состоянию — ты так красив.

Алкивиад. Но я и сам знаю. d

Сократ. Ну и как же?

Алкивиад. Я избегну этого состояния, если ты пожелаешь, Сократ.

Сократ. Нехорошо ты говоришь, Алкивиад.

Алкивиад. Но как же надо сказать?

Сократ. «Если захочет бог»[59].

Алкивиад. Вот я и говорю это. А кроме того, я опасаюсь, что мы поменяемся ролями, мой Сократ: ты возьмешь мою личину, я — твою. Начиная с нынешнего дня я, может статься, буду руководить тобою, ты же подчинишься моему руководству.

Сократ. Благородный Алкивиад, любовь моя в этом e
случае ничем не будет отличаться от любви аиста[60]: взлелеяв в твоей душе легкокрылого эроса, она теперь будет пользоваться его заботой.

Алкивиад. Но решено: с этого момента я буду печься о справедливости.

Сократ. Хорошо, если б ты остался при этом решении. Страшусь, однако, не потому, что не доверяю твоему нраву, но потому, что вижу силу нашего города — как бы он не одолел и тебя, и меня[61].

ЛАХЕТ

Лисимах, Мелесий, Никий, Лахет, сыновья Лисимаха и Мелесия, Сократ

178 Лисимах[1]. Вы, Никий и Лахет, сейчас наблюдали за человеком, сражавшимся в тяжелом вооружении[2]. Но почему мы — я и Мелесий[3] — попросили вас быть вместе с нами свидетелями этого зрелища, мы сразу вам не сказали, теперь же откроем. Мы считаем, что с вами должны быть вполне откровенны. Правда, бывают люди,
b насмехающиеся над такими, как мы, и, если кто спросит у них совета, не открывают, чтó у них на уме, но, стремясь разгадать вопрошающего, отвечают не то, что думают. Однако мы, посчитав, что вы достаточно сведущи и, будучи таковыми, прямо скажете нам ваше мнение, привлекли вас к совету по интересующему нас делу.
179 Дело же, коему я предпослал столь длинное введение, состоит в следующем: вот это — наши сыновья, один — Мелесиев, названный по деду своему Фукидидом, а этот — мой; он также наречен именем деда, моего отца, и зовем мы его Аристидом[4]. Нам представляется, что мы обязаны как можно лучше о них позаботиться и, не подражая большинству людей, которые позволяют своим сыновьям, когда они возмужают, делать все, что им заблагорассудится, теперь же приступить к самому что
b ни на есть внимательному о них попечению. Зная, что и у вас есть сыновья[5], мы подумали, что и вас они заботят — кому же еще и проявлять такую заботу — и вы мыслите о том, какое воспитание сделает их достойнейшими. Если же ваш ум не был постоянно направлен на эту заботу, то мы напомним вам, что не следует этим пренебрегать, и призовем вас вместе с нами проявить попечение о сыновьях.

Следует послушать, Никий и Лахет, как мы к этому пришли, даже если это и покажется несколько длинным. Я и вот Мелесий, мы обычно обедаем вместе[6], и в нашей
c трапезе участвуют также наши мальчики. Как я сказал в начале нашей беседы, мы будем с вами вполне откро-

венны. Каждый из нас может рассказать юношам о множестве прекрасных дел наших отцов — и об их ратных трудах, и о мирных, когда они ведали делами и союзников и своего государства [7]; о своих же собственных делах нам обоим нечего сказать. Мы устыдились этого перед нашими сыновьями и обвинили наших отцов в том,
что они позволили нам бездельничать в роскоши, когда d
мы были подростками, сами же занимались чужими делами [8]. Мы объяснили это и нашим юношам, говоря им, что если они не позаботятся о себе и не послушают нас, то вырастут людьми, лишенными славы, если же они будут о себе печься, то вскорости станут достойными тех имен, которые они носят. Они же говорят, что будут нас слушаться; а мы думаем о том, чему они должны научиться и о чем позаботиться, чтобы стать возможно более достойными людьми.

Один человек указал нам и на эту науку — пре- e
красно, мол, обучать молодого человека сражаться в тяжелом вооружении. И он похвалил того, на кого вы сейчас смотрели, и советовал его понаблюдать. А мы подумали, что и нам следует пойти посмотреть на этого мужа
и вас пригласить с собой зрителями, а также советчи- 180
ками и помощниками, если только вам это будет угодно, в деле воспитания наших сыновей [9]. Вот это мы и хотели вам сообщить. Теперь ваш черед дать нам совет и относительно этой науки — считаете ли вы, что ей нужно обучаться или нет,— и о прочих также, если вы намерены посоветовать какую-либо науку или занятие молодым людям, а также сказать, в чем здесь будет заключаться ваше участие.

Никий. Я со своей стороны, Лисимах и Мелесий, одобряю ваш замысел и готов в нем участвовать; думаю, что и Лахет также.

Лахет. Да, Никий, ты мыслишь правильно. То, что b
сейчас сказал Лисимах о своем отце и отце Мелесия, вполне относится и к ним и к нам, а также ко всем тем, кто занимается государственными делами: в самом деле, с ними случается, как он и говорит, что они пренебрегают своими детьми и другими личными делами и лишают их своего внимания. Да, Лисимах, ты прекрасно это сказал; но вот призывать нас советниками в деле
воспитания этих юношей и забыть о присутствующем c
здесь Сократе — странно; ведь он прежде всего твой земляк, из того же дема [10], а кроме того, он всегда проводит время там, где можно найти вещи, в коих ты нуж-

даешься для молодых людей,— науку ли или достойное занятие.

Лисимах. Что ты говоришь, Лахет? Наш Сократ занят подобной заботой?

Лахет. Конечно же, Лисимах.

Никий. Я могу подтвердить тебе это не хуже Ла-
d хета. Ведь и мне он недавно привел для сына учителя музыки Агафокла, ученика Дамона [11], человека образованнейшего не только в музыке, но и во всем остальном, что может считаться достойным занятием для молодых людей этого возраста.

Лисимах. Сократ, Никий и Лахет! Люди моих лет не знают как следует молодых, ибо в силу нашего возраста мы много времени проводим дома. Но если ты,
e сын Софрониска, можешь дать своему земляку хороший совет, надо его дать. Это было бы справедливо: ведь ты наш друг еще по отцу; я и твой отец всегда были товарищами и друзьями [12], и он ушел из жизни прежде, чем между нами смогла возникнуть какая-то рознь. Сейчас вот, пока они говорили, мне кое-что пришло вдруг на память: мальчики эти, беседуя между собою дома, часто упоминали Сократа и очень его хвалили. Но я ни разу
181 у них не спросил, имеют ли они в виду сына Софрониска. Скажите же мне, дети, это тот Сократ, о котором вы всякий раз вспоминали?

Мальчики. Конечно, отец, именно он.

Лисимах. Прекрасно, клянусь Герой, Сократ! Ты делаешь честь достойнейшему из людей — своему отцу, особенно тем, что даришь нам свою дружбу, как и мы тебе — свою.

Лахет. Итак, Лисимах, не отпускай этого мужа.
b Ведь я и в других случаях видел, как он делает честь не только своему отцу, но и своей родине. Во время бегства из-под Делия он отступал вместе со мною [13], и говорю тебе: если бы другие держались так, как он, наш город бы тогда устоял и не пал столь бесславно.

Лисимах. Сократ, прекрасна хвала, кою воздают тебе по поводу таких дел люди, заслуживающие веры. Знай же, что, слыша это, я радуюсь твоей славе, и считай меня одним из самых больших твоих доброжелателей.
c Нужно было тебе еще раньше самому прийти к нам, по справедливости почитая нас своими людьми. Но с нынешнего дня, поскольку мы теперь узнали друг друга, поступай только так: общайся с нами, узнай и нас и нашу молодежь, дабы и вы продолжили нашу дружбу.

Ты и сам об этом позаботишься, да и мы со своей стороны будем тебе об этом напоминать. Но ответь нам хоть что-нибудь на вопрос, с которого мы начали: что ты об этом думаешь? Полезно ли будет юношам обучаться сражению в тяжелых доспехах или же нет?

Сократ. Я и в этом вопросе, Лисимах, попробую d дать вам совет и помочь во всем остальном, с чем ты ко мне обратился. Но мне представляется самым правильным, поскольку я моложе Никия и Лахета и менее опытен [14], сначала послушать, что они скажут, и поучиться у них. Если же у меня будет что добавить сверх высказанного ими, то я сообщу об этом и постараюсь убедить и тебя и их. Что ж, Никий, почему не высказывается никто из вас двоих?

Никий. Да нет, мой Сократ, этому ничто не препятствует. Мне кажется, что наука эта во всех отношениях e пойдет на пользу молодым людям. И не надо предаваться другому времяпрепровождению, какое бывает любезно юношам, когда они располагают досугом, но прекрасно будет заниматься именно этим делом, благодаря которому тело непременно становится крепче (ведь занятие это ничуть не хуже других телесных упражнений и требует не меньшей затраты труда). Вместе 182 с тем свободнорожденному гражданину особо приличествует такой род упражнений, а также верховая езда: ведь мы знатоки в этом роде борьбы и в нем отличаются лишь те, кто упражняются в тяжелых доспехах. Далее, наука эта принесет определенную пользу и в настоящем сражении, когда придется сражаться в строю плечом к плечу со всеми другими воинами, а величайшая от нее польза бывает тогда, когда ряды воинов расстраиваются и уже надо сражаться один на один, либо настойчиво преследовать того, кто защищается, или, наоборот, b убегая, обороняться от того, кто на тебя нападет. Тому, кто преуспел в этой науке, такая стычка один на один ничем не грозит; возможно, и от большего числа противников он не пострадает и получит благодаря этой сноровке всевозможные преимущества. Кроме того, знание это возбуждает стремление и к другой прекрасной науке: ведь всякий, обучившись сражаться в тяжелом вооружении, должен стремиться к следующему за этим знанию — к знакомству с боевым строем, а обретя это знание и алкая в этом деле почестей, он устремится ко всем тонкостям искусства стратегии [15]. При этом ясно, что c наука эта приводит к обладанию всеми подобными зна-

ниями и навыками, прекрасными и весьма ценными
для ученого и опытного мужа.

Вопрос о мужестве как о разновидности (части) добродетели

Добавим к этому то немалое обстоя-
тельство, что знание это делает любо-
го человека намного более мужест-
венным и смелым в сражении. Не
сочтем также лишним сказать, даже
если это и покажется малозначительной вещью, что
наука эта придает мужу прекрасную осанку как раз
тогда, когда ему нужно казаться статным, ибо при этом
d он и врагам благодаря своей статности кажется более
страшным. Итак, Лисимах, как я и говорю, я уверен,
что юноши должны этому обучаться, и я объяснил, поче-
му таково мое мнение. Если же Лахет что-либо мне воз-
разит, я с интересом его послушаю.

Лахет. Конечно, тягостно, мой Никий, говорить
о какой бы то ни было науке, что не следует ее изучать:
ведь представляется прекрасным знать решительно всё.
e И бой в тяжелом вооружении — если только это наука
(как утверждают ее учители, а также и Никий) — сле-
дует изучать. Но если это не наука, и те, кто выдают это
за нее, вводят нас в заблуждение, или если это наука,
но не очень серьезная, зачем же ее изучать? А говорю
я так об этом, принимая во внимание, что, если бы подоб-
ная наука представляла собой нечто значительное, это,
по-моему, не укрылось бы от лакедемонян, чьей един-
ственной заботой в жизни являются поиски и усердные
183 упражнения в тех вещах, зная и умея которые они могли
бы превосходить других в ратном деле. Если же они это
и упустили, то уж от учителей этого дела не укрылось,
что лакедемоняне более всех эллинов усердствуют в по-
добных занятиях, так что, если кто среди них бывает
в этом прославлен, он получает от других огромные
деньги подобно нашим знаменитым трагическим поэтам.
Разумеется, когда поэт, по общему мнению, прекрасно
сочиняет трагедии, он не разъезжает за пределами Ат-
b тики по другим городам для их постановки, но спешит
прямо сюда и показывает их здешним жителям, как то
и следует. Для всех же этих гоплитов Лакедемон, как
я замечаю, является заповедным местом, куда они и на
цыпочках-то боятся ступить, но обходят его стороной,
предпочитая показывать свое искусство всем осталь-
ным, особенно тем, кто признает многих сильнее себя
в ратном деле [16].

c Кроме того, мой Лисимах, с немалым числом этих

людей я сталкивался в деле и вижу, каковы они. Ведь
мы можем рассмотреть вопрос и с этой точки зрения,
а именно: в войне никогда не прославился ни один муж,
усердно упражнявшийся в тяжелом вооружении. Между
тем во всех других искусствах, если кто в чем-то усердно
упражняются, из них вырастают знаменитые люди.
Гоплиты же, похоже, в противоположность прочим
терпят в своем деле сильные неудачи. Вот и Стесилая,
на которого вместе со мной вы сейчас смотрели при ве- d
ликом стечении народа — как он показывал свое искус-
ство и немало им похвалялся,— мне случилось более
внимательно наблюдать при других обстоятельствах,
в деле, когда свое искусство он показал невольно. Од-
нажды военный корабль, на котором он служил, напал
на грузовое судно, и тут Стесилай стал сражаться
серповидным копьем — оружием, конечно, весьма
необычным, но ведь и он человек, несхожий с другими.
Иных рассказов он, правда, не заслуживает, но стоит
послушать, что вышло из этой хитроумной затеи — e
приделать к копью серп: пока он так сражался, копье
его зацепилось за снасти чужого корабля и застряло.
Стесилай потянулся, чтобы его вытащить, но не смог.
Тем временем чужой корабль стал проходить мимо на-
шего и повлек за собой Стесилая, ухватившегося за свое
копье; оно стало постепенно выскальзывать у него из
руки, но ему еще удалось ухватить его за нижний конец.
Сколько же было смеху и шуму на грузовом судне из-за
его вида! А когда один из тех моряков бросил на палубу
ему под ноги камень и он отпустил копье, то уже и те, 184
кто находился на триере, не могли удержаться от смеха,
видя, как его пресловутое копье раскачивается на гру-
зовом судне. Так что, быть может, Никий и прав в этом
вопросе, я же поведал вам о том, чтó мне случилось
видеть[17].

Как я и говорил с самого начала, если это наука, то b
от нее мало пользы, если же это и вовсе не наука, но ее
таковой пытаются изобразить, то не стоит и стараться
ее изучать. Мне кажется, что если трус вообразит, будто
он знает эту науку, то, обретя благодаря своему знанию
дерзость, еще больше обнаружит, чем он является. Если
же человек храбр, то, будучи на виду у всех, он даже
из-за малой ошибки навлечет на себя большую хулу,
ибо притязание на такое уменье вызывает зависть. Так c
что, если человек не отличается от других удивитель-
ным мужеством, не избежать ему осмеяния, коль скоро

он заявляет, что преуспел в этой науке. Вот, Лисимах, что можно, на мой взгляд, сказать об усердии в этом деле. Поэтому надо, как я и говорил сразу, не отпускать нашего Сократа, но посоветоваться с ним, как он относится к нашей задаче.

Лисимах. Да, прошу тебя об этом, Сократ. Мне
d представляется, что наш совет нуждается в третейском
судье. Если бы обе стороны были между собою согласны, в нем было бы мало нужды; но теперь, как ты сам видишь, Лахет выступил против Никия. Хорошо было бы послушать тебя — за кого из этих мужей подашь ты свой голос.

Сократ. Что же, мой Лисимах? Ты намерен придерживаться того, что одобрим мы большинством?

Лисимах. Но как же еще поступить, Сократ?

e Сократ. И ты, Мелесий, поступишь так же? Даже
если речь пойдет у нас об упражнении твоего сына в борьбе, ты последуешь совету большинства из нас, а не того, кто обучался и упражнялся под руководством хорошего учителя гимнастики? [18]

Мелесий. Конечно, именно его совету, Сократ.

Сократ. Следовательно, ты поверишь ему скорее, чем нам четверым?

Мелесий. Пожалуй.

Сократ. Я думаю, что судить надо на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов.

Мелесий. Именно так.

Сократ. Значит, и сейчас прежде всего надо посмо-
185 треть, искусен ли кто-либо из нас в деле, о котором мы
совещаемся, или нет. И если искусен, надо поверить ему одному, а на остальных не обращать внимания; если же нет, надо поискать кого-то другого. Уж не считаете ли вы — ты и Лисимах,— что рискуете сейчас чем-то маловажным, а не величайшим достоянием из всего вашего имущества? Речь идет о том, будут ли ваши сыновья достойными людьми или наоборот, а ведь дом отца устрояется сообразно тому, каковы его сыновья.

Мелесий. Ты прав.

Сократ. Вот потому и надлежит проявлять здесь большую предусмотрительность.

Мелесий. Несомненно.

b Сократ. Каким же образом — я уже задал этот
вопрос недавно — следует нам рассмотреть это, если мы хотим понять, кто из нас наиболее искусен в борьбе?

Вероятно, это будет тот, кто обучался ей и в ней упражнялся, а также у кого были в этом деле хорошие учители?

Мелесий. Мне кажется это верным.

Сократ. А не нужно ли нам раньше понять, что это за дело такое, учителей которого мы разыскиваем?

Мелесий. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Попробую это разъяснить: мне кажется, что с самого начала мы не договорились о предмете нашего совещания и исследования, а именно не задали себе вопрос, кто из нас может считаться искусным и потому подходящим учителем, а кто — нет. c

Никий. Но разве, Сократ, мы говорили не об искусстве сражаться в тяжелом вооружении — нужно ли ему обучать юношей или нет?

Сократ. Конечно, об этом, Никий. Но если кто разузнает что-либо о лекарстве для глаз — стоит ли употреблять какую-то мазь или нет, — он держит совет относительно лекарства или относительно глаз?

Никий. Относительно глаз.

Сократ. А когда кто-либо интересуется уздечкой d
для коня — надевать ее или нет и когда именно, — он ведь держит совет о лошади, а не об уздечке?

Никий. Ты прав.

Сократ. Одним словом, когда кто-либо рассматривает какой-то вопрос ради чего-то, он советуется о том, ради чего этот вопрос был поставлен, и вовсе не стремится прийти к чему-то другому.

Никий. Безусловно.

Сократ. Следует, значит, посмотреть, искусен ли советчик в том, что́ он должен уладить и ради чего мы, размышляя, предпринимаем это исследование.

Никий. Конечно.

Сократ. Но разве мы рассматриваем сейчас не ту e
науку, которая полезна для души юношей?

Никий. Да, именно эту.

Сократ. Следовательно, надо рассмотреть, искусен ли кто-либо из нас во врачевании душ и способен ли он прекрасно о них заботиться, а также у кого из нас были хорошие учители.

Лахет. Но, мой Сократ, разве тебе не случалось видеть, что в некоторых делах люди без учителей оказываются более искусными, чем с учителями?

Сократ. Конечно, Лахет. Однако ты не захочешь поверить тем, кто скажет, что они хорошие мастера,

если они не сумеют показать тебе произведения своего
186 искусства, отлично сработанные, и не одно, а многие.

Лахет. В этом ты прав.

Сократ. Итак, Лахет и Никий, поскольку Лисимах и Мелесий пригласили нас на совет относительно своих сыновей, заботясь о том, чтобы души их стали сколь можно достойнее, нам следует показать им также, какие у нас были учители (если мы утверждаем, что они у нас были), кои и сами были достойными людьми и, позабо-
b тившись о душах многих юношей, научили, по-видимому, своему делу и нас. Или же — если кто из нас говорит, что не имел учителей,— он должен назвать свои собственные дела и показать, кто из афинян либо чужеземцев — рабов или свободных — стал благодаря ему, по общему мнению, лучше. Если же мы не владеем таким искусством, мы должны посоветовать вам поискать других, чтобы не рисковать испортить сыновей наших друзей и не заслужить величайший упрек от близких.
c О себе же, Лисимах и Мелесий, я прежде всего скажу, что не имел учителя в таком деле, хотя и стремлюсь преуспеть в нем с юности. Но у меня нет денег, чтобы платить софистам, а ведь только они одни заявляют, что способны сделать меня человеком достойным; сам же я пока не могу овладеть этим искусством. Если же Никий или Лахет обучались ему и им овладели, я не удивлюсь: они ведь состоятельнее меня, так что могут брать у других уроки, и, кроме того, они старше и потому
d успели познать эту науку. Мне кажется, они в состоянии воспитать человека: вряд ли бы они столь решительно высказались относительно хороших и дурных навыков у молодого человека, если бы не чувствовали, что сами достаточно хорошо в этом разбираются. Однако, хотя в остальном я им доверяю, все же мне удивительно, что они так разошлись во мнениях. Вот и я призываю тебя, Лисимах (как только что Лахет призывал тебя не отпускать меня, но спросить моего совета), и прошу тебя не отпускать ни Лахета, ни Никия, но непременно
e спросить совета у них: Сократ, мол, утверждает, что он не знаток в этом деле и не в состоянии рассудить, кто из вас прав; ведь он здесь ничего не изобрел и ни у кого не учился таким вещам. Ты же, Лахет, и ты, Никий, поведайте нам каждый в отдельности, с какого рода искуснейшим мастером занимались вы вопросами воспитания юношей и переняли ли вы у него эту науку или изобрели ее сами, а если не сами, то кто именно учил

каждого из вас и какие еще есть знатоки в этой обла- 187
сти, чтобы не пропадало зря ваше время, предназначенное для государственных дел, и чтобы мы отправились к этим людям и умоляли их с помощью даров, или вежливых слов, или того и другого вместе взять на себя заботу и о наших и о ваших детях, дабы они не позорили предков своею никчемностью. Если же вы сами изобрели эту науку, покажите нам ее образец и расскажите, кого вы вашим попечением сделали достойными людьми из негодных. Ибо если вы лишь сейчас собираетесь взяться
за воспитание, смотрите, как бы не получилось у вас b
так, что вы рискнете не карийцем[19], но своими собственными детьми и сыновьями своих друзей, и как бы не вышло у вас в точности по пословице, что вы начинаете гончарное дело с пифоса[20]. Скажите им, что́ вам подвластно, как вы полагаете, и что́ пристало свершать в этом деле, а что нет. Итак, Лисимах, не отпускай этих мужей и услышь это от них самих.

Лисимах. Мне кажется, друзья, Сократ говорит
прекрасно. Желаете ли вы выслушать вопросы по этому c
делу и высказать свое мнение, Никий и Лахет, это должны решить вы сами. Что касается меня и вот Мелесия, ясно, мы будем очень рады, если вы пожелаете разобрать с помощью рассуждения все то, о чем спрашивает Сократ. Ведь как я сразу сказал, я привлек вас к совету по той причине, что и вас, как мы полагаем, конечно, заботят такие вещи — и вообще, и потому, что сыновья ваши, точно так же как наши, вот-вот достигнут возраста,
когда они будут нуждаться в воспитании. Поэтому, если d
только вы не возражаете, говорите и рассмотрите это вместе с Сократом, обмениваясь вопросами и ответами; ведь прекрасно он сказал, что мы совещаемся сейчас по важнейшему для нас делу. Смотрите же, нужно ли так поступить.

Никий. Лисимах, мне кажется, ты действительно
знаком с Сократом лишь по отцу, самого же его ты видал e
только мальчиком, когда он встречался с тобою среди сограждан по дему, сопровождая своего отца,— в храме или другом каком-либо собрании земляков. Ясно, однако, что в более позднем возрасте ты не имел с ним дела.

Лисимах. Но почему ты так думаешь, Никий?

Никий. Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если

сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя
188 отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием. Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают,
b что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив [21], необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор
c не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касается меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению. Но смотри, как отнесется к этому наш Лахет.

Лахет. Никий, мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни на есть мудрости, и он при этом настоящий человек и достоин своих собственных слов,
d я радуюсь сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию [22], но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи доставляет
e мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же, кто действует противоположным образом, доставляет мне

огорчение, и, чем лучше кажется он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и заставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей мне не случалось слышать, но прежде, как мне кажется, я узнал о его делах и тогда счел его достойным произносить 189 прекрасные слова со всевозможной свободой. Если он обладает и этим даром, то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека, не посетую на его науку и уступлю Солону с одной только оговоркой: старея, я хочу еще многому научиться, но лишь у достойных людей. Пусть Солон мне уступит в том, что и сам учитель должен быть хорошим человеком, дабы учился я без отвращения и не показался неучем. А будет ли учитель моложе меня, человеком, пока не стяжавшим славу либо обладающим b еще каким-то таким недостатком, мне до этого нет дела. Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня и испытывать как тебе угодно, а также учиться у меня тому, что я знаю; таким пользуешься ты у меня доверием с того дня, когда вместе со мной подвергался опасности и показал образец мужества [23], как это и полагается тому, кто действительно хочет его показать. Говори же все, что у тебя на душе, не считаясь с нашим возрастом.

Сократ. По-видимому, мы не сможем вас обвинить c в нежелании как дать нам совет, так и подвергнуть вопрос совместному рассмотрению.

Лисимах. Мы, с нашей стороны, также должны выразить эту готовность, Сократ: ведь я тебя причисляю к нам в этом деле. Рассмотри же вместо меня в пользу молодых людей то, что мы хотим выведать у Никия и Лахета, и, побеседовав с ними, дай нам совет. Я-то из-за своего возраста уже забыл многое из того, что предполагал спросить, а также и то, что уже услышал. Если же еще и другие пойдут здесь речи, то я и подавно их не упомню. Вы же побеседуйте и обстоятельно обсудите d между собой то, что мы вам предложили. А я послушаю и вместе с нашим Мелесием поступлю так, как и вы сочтете правильным.

Сократ. Никий и Лахет, мы должны уступить Лисимаху и Мелесию. Может, и неплохо было бы с нашей стороны самим исследовать то, что сейчас мы попытались рассмотреть, а именно кем были наши учители в таком воспитании и кого из других людей сделали мы совершеннее. Но вот какое исследование, пола- e гаю я, приведет нас к той же цели, и, возможно, с самого

начала оно было бы основательнее: если мы выясним относительно какой-либо вещи, что, присоединяясь к чему-то, она делает лучшим то, к чему становится причастной, и вдобавок, если мы сможем действительно ее к этому присоединить, ясно, что мы узнаем то самое, относительно чего сможем дать совет, как это легче и лучше всего добыть. Быть может, вам пока трудно уразуметь, что я имею в виду, но такую вещь вы легче пой-
190 мете: если мы узнаем, что зрение, присоединяясь к глазам, делает их более зоркими у тех, у кого оно к ним присоединяется, и вдобавок, если мы сможем сделать так, что оно действительно присоединится к его очам, нам станет ясно, что зрение — это то самое, относительно чего мы должны советоваться, как его легче и лучше приобрести. Но если мы не узнаем этого, а именно что́ такое зрение или слух, то едва ли мы сможем давать советы в качестве достойных целителей глаз или ушей
b и поучать, каким образом кто-либо может обрести наилучший слух или зрение.

Лахет. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Лахет, оба этих мужа привлекают нас сейчас к совету о том, каким образом, придав душам их сыновей добродетель, сделать их более достойными людьми?

Лахет. Именно так.

Сократ. Следовательно, надо начать с того, чтобы узнать, существует ли добродетель? Ведь если мы вообще не будем знать о добродетели, что она существует,
c как сможем мы стать советчиками для кого бы то ни было в вопросе о том, каким образом приобрести ее наилучшим путем?

Лахет. Никак, мне думается, Сократ, не сможем.

Сократ. Значит, мы утверждаем, Лахет, будто знаем, что она существует.

Лахет. Конечно же.

Сократ. Итак, высказывая предположительно, что́ она собой представляет, мы говорим о вещи, кою мы знаем.

Лахет. Да не иначе.

Сократ. Но, достойнейший мой, давай не будем поспешно судить обо всей добродетели в целом: наверное, это слишком большое дело. Посмотрим сначала, достаточно ли хорошо мы знаем какую-либо ее часть;
d тогда, по-видимому, и само исследование окажется для нас более легким.

Лахет. Сделаем, Сократ, как тебе угодно.

Сократ. Какую же из частей добродетели мы прежде всего изберем? Не ясно ли, что ту, к которой, повидимому, тяготеет наука о тяжелом вооружении? А этой частью большинство людей почитают мужество. Разве не так?

Лахет. И очень даже так.

Сократ. Следовательно, прежде всего, Лахет, по-
пытаемся сказать, что же это такое — мужество? А после
того рассмотрим, каким образом можно придать его юно- e
шам, насколько это зависит от навыков и науки. Поста-
райся же определить, как я говорю, что такое муже-
ство.

Лахет. Но, клянусь Зевсом, Сократ, это не трудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек.

Сократ. Ты хорошо сказал, Лахет. Но быть может, моя вина в том, что я неясно выразился, ибо ты ответил не на задуманный мною вопрос, но совсем другое.

Лахет. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Скажу, если только сумею. По-видимо- 191
му, мужествен тот, кто, по твоим словам, оставаясь в
строю, продолжает сражаться с врагами.

Лахет. Да, я так утверждаю.

Сократ. Я тоже. Ну а если он, убегая и не оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами?

Лахет. Как это — убегая?

Сократ. А вот как скифы, о которых говорят, что
они, убегая, сражаются не хуже, чем преследуя [24]. Так-
же и Гомер, восхваляя в одном месте лошадей Энея, го-
ворит, что они, устремляясь во всех направлениях,
способны были «и преследовать, и в страхе нестись b
прочь». И самого Энея он восхваляет за понимание того,
что такое страх, и называет его «насылателем страха» [25].

Лахет. И прекрасно называет, Сократ, ибо Гомер говорит о боевых колесницах, а ты говоришь о скифских всадниках. Но это ведь скифская конница так сражается, я же говорю о тяжеловооруженной пехоте эллинов.

Сократ. Здесь надо исключить лакедемонян,
Лахет. Ведь о них говорят, что под Платеями, когда они c
оказались перед рядами щитоносцев, они не пожелали
держать строй и продолжать сражение и побежали;
когда же ряды персов расстроились, они, подобно всад-

никам, развернулись обратно и таким образом выиграли сражение [26].

Лахет. Ты говоришь правду.

Сократ. Да, как я недавно сказал, я сам виноват в том, что ты неправильно мне ответил, потому что я не-
d правильно задал вопрос. В действительности же я хотел у тебя узнать о людях, мужественных не только в бою гоплитов, но и в конном сражении и в любом другом виде боя, и, кроме того, не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужествен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями, оставаясь ли в
e строю или отступая: ведь мужество существует у людей и в подобных вещах, Лахет?

Лахет. Существует, и даже очень, Сократ.

Сократ. Итак, все эти люди мужественны, но одни из них обладают мужеством в наслаждениях, другие — в горе, третьи — в страстях, четвертые — в страхах, а иные, думаю я, выказывают во всем этом только трусость.

Лахет. Очень верно.

Сократ. Так вот, я спрашиваю, что означает каждое из этих двух понятий? Попытайся же снова определить мужество: каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же? Или ты и сейчас еще не постигаешь, что́ я имею в виду?

Лахет. Не очень.

192 Сократ. Но я подразумеваю вот что: если бы я спрашивал относительно скорости — что это такое, скорость, встречающаяся нам и в беге, и при игре на кифаре, и при разговоре, и при обучении, а также во многих иных вещах и которую мы проявляем почти в каждой из вещей, достойных внимания,— в деятельности ли наших рук или бедер, рта и голоса или мысли,— разве не так поставил бы ты вопрос?

Лахет. Да, именно так.

Сократ. Значит, если бы кто спросил меня: «Сократ, как ты понимаешь то, что во всех вещах именуешь
b проворством?» — я ответил бы ему, что называю этим словом способность многого достичь за короткий срок — в отношении голоса, бега и во всех остальных вещах.

Лахет. И ты будешь совершенно прав.

Сократ. Вот ты и попытайся, Лахет, точно так же определить мужество — что это за способность, которая

и в радости, и в горе, и во всем остальном, что мы сейчас перечислили, остается самою собой и потому именуется мужеством.

Лахет. Мне кажется, мужество — это некая стойкость души: так и надо сказать обо всем, что по природе c
своей связано с мужеством.

Сократ. Конечно, надо так сказать, если мы хотим сами себе дать ответ на вопрос. Но мне-то кажется, что не всякая стойкость представляется тебе мужеством. А делаю я этот вывод вот из чего: ведь я-то догадываюсь, мой Лахет, что ты причисляешь мужество к самым прекрасным вещам.

Лахет. Да, будь уверен, что из всех вещей — к прекраснейшим.

Сократ. Значит, стойкость, сопряженная с разумом,— это прекрасная вещь?

Лахет. Несомненно.

Сократ. А если она сопряжена с неразумностью? d
Разве не окажется она, напротив, вредной и злокозненной?

Лахет. Да.

Сократ. Назовешь ли ты прекрасным что-то такое, что будет злокозненным и вредным?

Лахет. Это было бы неправильно, Сократ.

Сократ. Следовательно, такого рода стойкость ты не признáешь мужеством, поскольку она не прекрасна, мужество же прекрасно.

Лахет. Ты молвишь правду.

Сократ. Итак, по твоим словам, мужество — это разумная стойкость?

Лахет. Видимо, да.

Сократ. А знаем ли мы, по отношению к чему эта e
стойкость разумна? Ко всему — и к большому и к малому? Например, если бы кто-нибудь упорствовал в разумном расходовании денег, зная при этом, что, потратив эти деньги, он приобретет большее, назовешь ли ты это мужеством?

Лахет. Нет, конечно, клянусь Зевсом.

Сократ. А если, например, врач, когда у его сына или у кого другого воспаление легких и тот просит есть
или пить, не уступит ему, но воздержится? 193

Лахет. Нет, и это вовсе не стойкость.

Сократ. Но возьмем мужа, что проявляет стойкость в войне и стремится сражаться на разумном основании, поскольку он знает, что другие ему помогут, что

он выступает против меньшего числа врагов и вдобавок худших воинов, чем его соратники, да еще и позиция его лучше,— назовешь ли ты стойкость, основанную на такой разумности и предусмотрительности, мужественной или же скорее припишешь это свойство тому, кто, находясь в войске противника, стремится оказать сопротивление и устоять?

b Лахет. Тому, думаю я, кто находится в войске противника, мой Сократ.

Сократ. Но такая стойкость будет менее разумной, чем первая.

Лахет. Ты прав.

Сократ. И того, кто со знанием дела противостоит коннице в конном бою, ты назовешь менее мужественным, чем того, кто в этом деле не смыслит?

Лахет. Мне кажется, да.

Сократ. А также и того, кто стоек в искусстве метания из пращи, стрельбы из лука или в другой какой-то сноровке?

c Лахет. Несомненно.

Сократ. И о тех, кто хотят, спустившись в колодец и погрузившись в него поглубже, проявить в этом занятии стойкость, не будучи искушенны в нем или в чем-то подобном, ты скажешь, что они мужественнее, чем искушенные?

Лахет. Но кто сказал бы иначе, Сократ?

Сократ. Никто, если бы мыслил подобным образом.

Лахет. А ведь я так и мыслю.

Сократ. Однако такие люди, Лахет, менее разумны, когда идут на риск и когда проявляют стойкость, чем те, кто делает то же самое, владея искусством?

Лахет. Очевидно.

d Сократ. А разве безрассудная отвага и стойкость не показалась нам прежде постыдной и вредной?

Лахет. Безусловно, показалась.

Сократ. Мы же признали, что мужество — это нечто прекрасное.

Лахет. Признали.

Сократ. А теперь мы снова твердим, что это постыдное — безрассудная стойкость — называется мужеством?!

Лахет. Похоже, что да.

Сократ. И тебе кажется, что это у нас хорошо получается?

Лахет. Нет, Сократ, клянусь Зевсом, наоборот!

Сократ. Значит, Лахет, по твоим словам, мы — я и ты — настроены не на дорийский лад: ведь дела у нас не созвучны со словами, потому что кто-то сможет, если подслушает наш разговор, сказать, что на деле мы с тобою причастны мужеству, на словах же — нет. e

Лахет. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Ну и что же? Хорошо ли, по-твоему, находиться нам в таком положении?

Лахет. Нет, нисколько.

Сократ. Желаешь ли ты, чтобы мы хоть немного последовали сказанному?

Лахет. Чему же мы должны последовать и насколько?

Сократ. А рассуждению, повелевающему быть 194
стойкими. Итак, если тебе угодно, давай останемся при нашем исследовании и будем стойкими, чтобы само мужество не посмеялось над нами за то, что мы немужественно его ищем, коль скоро стойкость как таковая часто оказывается мужеством.

Лахет. У меня привычка, Сократ, не отступать; и хоть я и не искушен в подобных речах, однако сказанное задело меня каким-то образом за живое, и я негодую b
при мысли, что не могу выразить в словах то, что у меня на уме. Мне кажется, я понимаю, что такое мужество, и не знаю, каким образом оно от меня только что ускользнуло, так что я не могу схватить его словом и определить.

Сократ. Так не думаешь ли ты, мой друг, что надо пустить по его следу хорошего ловца, который его не упустит?

Лахет. Да, ты во всех отношениях прав.

Сократ. Давай же привлечем к этой охоте нашего Никия, быть может, он окажется проворнее нас?

Лахет. Я согласен. Почему нам не поступить таким c
образом?

Сократ. Мой Никий, приди же на помощь, если ты в силах, своим друзьям, терпящим невзгоду в словесной буре [27]: ты видишь, в каком мы сейчас затруднении. Сказавши нам, что́ именно ты считаешь мужеством, ты высвободишь нас из пут и подкрепишь своим словом то, что́ ты мыслишь.

Никий. Мне давно кажется, мой Сократ, что вы неверно определяете мужество, а прекрасными речами, которые я уже от тебя слышал, вы не воспользовались.

Сократ. Какими же это речами, Никий?

d Никий. Мне часто доводилось от тебя слышать, что каждый из нас хорош в том, в чем он мудр, там же, где он невежествен, он плох.

Сократ. Клянусь Зевсом, Никий, ты говоришь правду.

Никий. Значит, если мужественный человек хорош, ясно, что он и мудр.

Сократ. Ты слышишь, Лахет?

Лахет. Слышу, хотя и не очень понимаю, о чем он.

Сократ. А я, мне кажется, понимаю, и мне представляется, что он называет мужество некой мудростью.

Лахет. Какой же это мудростью, Сократ?

e Сократ. Ты спрашиваешь об этом у Никия?

Лахет. Да, именно у него.

Сократ. Так ответь же ему, Никий, какую именно мудрость считаешь ты мужеством; ведь не премудрость же игры на флейте.

Никий. Ни в коей мере.

Сократ. И также на кифаре.

Никий. Конечно, нет.

Сократ. Но что же это за наука и о чем она?

Лахет. Ты очень правильно ставишь перед ним вопрос, Сократ; пусть скажет, что это за наука.

Никий. Я имею в виду, Лахет, науку о том, чего
195 следует и чего не следует опасаться как на войне, так и во всех прочих делах.

Лахет. Как нескладно он говорит, Сократ!

Сократ. Почему тебе так кажется, Лахет?

Лахет. Да потому, что мудрость не имеет никакого отношения к мужеству.

Сократ. Но Никий так не считает.

Лахет. Нет, клянусь Зевсом! Отсюда-то его пустые слова.

Сократ. Так, может быть, научим его, а не будем над ним насмехаться?

Никий. Нет, мой Сократ, Лахет этого не желает; он хочет сказать, что я болтаю вздор, потому что сейчас
b только оказалось, что он сам говорит пустое.

Лахет. Да, мой Никий, весьма хочу и постараюсь свои слова подтвердить. Да, ты говоришь вздор. Разве, например, врачи не знают, чего надо опасаться в болезнях? Или тебе кажется, что это знают только люди мужественные? А может быть, ты как раз врачей и называешь мужественными людьми?

Никий. Нет, вовсе нет.

Лахет. Тогда, думаю я, земледельцев. Ведь знают же они всё опасное в земледелии, точно так же как и все прочие мастера в своих ремеслах понимают, чего надо и чего не надо страшиться. Но от этого они ничуть не c
становятся мужественнее.

Сократ. Что ты думаешь, Никий, о словах Лахета? Кажется, он говорит что-то дельное.

Никий. Да, что-то он говорит, но не истину.

Сократ. Как так?

Никий. Да так, что он полагает, будто врачи знают о больных нечто большее, чем то, что полезно или вредно для их здоровья. А на самом деле знают они лишь это. Не думаешь ли ты, Лахет, будто врачи знают, что для некоторых здоровье более опасно, чем болезнь? Разве ты не знаешь, что для многих лучше не оправиться после болезни, чем оправиться? Скажи: ты считаешь, что всем d
лучше оставаться живыми, и не допускаешь, что многим лучше умереть?

Лахет. Нет, я вполне это допускаю.

Никий. И ты полагаешь, что одного и того же следует опасаться и тем, кому целесообразно жить, и тем, кому лучше умереть?

Лахет. Нет, этого я не думаю.

Никий. И это-то знание ты приписываешь врачам или другим каким-то мастерам своего дела, а не тому, кто знает, что́ опасно или, наоборот, не опасно, и кого я именую мужественным?

Сократ. Лахет, ты понимаешь, что он имеет в виду?

Лахет. Понимаю, что мужественными именует он e
прорицателей. Ведь кто же, кроме них, знает, кому лучше жить, а кому — умереть? Ну а себя-то, Никий, ты считаешь прорицателем или и не прорицателем и не истинным мужем?

Никий. Ну вот! Значит, ты думаешь, будто это дело прорицателя — знать, чего надо остерегаться и чего — нет?

Лахет. Да чье же еще это может быть дело?

Никий. Да гораздо скорее того, кого я имею в виду, мой добрейший: ведь прорицателю надлежит всего только различать знамения будущего — суждена ли смерть или болезнь или утрата состояния, а также 196
победа или поражение в войне или какой-то иной борьбе. А что из этого лучше испытать или не испытать — разве об этом более подобает судить ему, чем любому иному?

Лахет. Но я не возьму в толк, Сократ, что́ он хочет
сказать. Ясно, что он не считает мужественным челове-
ком ни прорицателя, ни врача, ни кого-либо другого —
разве только какого-то бога. Мне кажется, Никий не
b хочет честно признаться, что он говорит вздор, но изво-
рачивается и так и эдак, чтобы скрыть свою несосто-
ятельность. Однако и мы могли бы точно так же вот
изворачиваться — я и ты, — если бы хотели доказать,
что мы не противоречим самим себе. Ведь если бы нам
надо было держать ответ в суде, мы уж нашли бы для
этого нужные слова. А вот теперь, в подобной частной
беседе, зачем это нужно бесцельно тратить слова, чтобы
выставить себя в лучшем свете?

c Сократ. Мне тоже кажется, что это ни к чему,
Лахет. Однако давай посмотрим, не считает ли Никий,
что он вовсе не держит речь ради красного словца, но
говорит дело. Давай поточнее выведаем у него, что он
имеет в виду, и, если окажется, что он говорит дельно,
согласимся с ним, если же нет — поучим его уму-
разуму.

Лахет. Коли тебе угодно выведывать, Сократ, ты и выведывай; я же, мне кажется, уже довольно узнал.

Сократ. Ничто не препятствует мне это сделать: ведь у нас с тобой общая цель расспросов.

Лахет. Разумеется.

Сократ. Ответь же мне, вернее, нам обоим, Никий,
d (ведь мы оба — и я и Лахет — участвуем в разговоре):
ты утверждаешь, что мужество — это знание того, чего
надо и чего не надо остерегаться?

Никий. Да.

Сократ. И такое знание доступно не всякому, поскольку ни врач, ни прорицатель им не обладают и потому не могут считаться мужественными людьми, если не приобретут и это самое знание. Так ведь ты говоришь?

Никий. Да, именно так.

Сократ. Значит, если вспомнить поговорку, то на самом деле не всякая свинья может обладать знанием и быть мужественной [28].

Никий. Да, мне так кажется.

e Сократ. Следовательно, Никий, ясно, что и в отно-
шении кроммионской свиньи [29] ты не поверишь, будто
она может быть мужественной. Я говорю это вовсе не
в шутку, но полагаю, что человек, произносящий эту
пословицу, не допустит мужественности ни у одного из

животных, а также и не признает какое-либо животное настолько мудрым, чтобы можно было сказать, будто знание вещей, известных лишь немногим людям из-за трудности их постижения, можно приписать льву, или пантере, или какому-то вепрю. А ведь в то же время необходимо приписать природное мужество и льву, и оленю, и волу, и обезьяне, если считать мужеством то, что ты полагаешь.

Лахет. Клянусь богами, ты хорошо сказал, мой 197
Сократ. Ответь же нам искренне, Никий, считаешь ли ты более мудрыми, чем мы, тех животных, которых все признают мужественными? Или же ты осмелишься вопреки всем не называть их такими?

Никий. Но, Лахет, я и не думаю называть мужественными ни зверей, ни какое-либо иное существо, не страшащееся опасности по неразумию и потому бесстрашное и глупое. Может быть, ты думаешь, что я на- b
зову мужественными всех без исключения детей, которые по неразумию ничего не страшатся? Я считаю, что бесстрашное существо и существо мужественное — это не одно и то же. Я полагаю, что мужеству и разумной предусмотрительности причастны весьма немногие, дерзкая же отвага и бесстрашие, сопряженные с непредусмотрительностью, свойственны очень многим — и мужчинам, и женщинам, и детям, и животным. И те существа, что ты вместе со многими именуешь мужественными, я называю дерзкими, мужественными же c
именую разумных, о которых я говорю.

Лахет. Погляди-ка, Сократ, как ловко он, по его мнению, приукрасил себя словами; и тех, кого все признают мужественными, он пытается лишить этой чести.

Никий. Вовсе нет, мой Лахет, будь спокоен: я утверждаю, что ты мудр, а также и Ламах[30], коль скоро вы мужественны, и то же самое говорю о многих других афинянах.

Лахет. Я ничего не отвечу на это, хотя ответить и мог бы, ибо боюсь, как бы ты не назвал меня настоящим эксонцем[31].

Сократ. Не говори так, Лахет. Мне кажется, ты не d
улавливаешь, что Никий усвоил эту мудрость от нашего друга Дамона, Дамон же весьма близок к Продику[32], который, как кажется, из всех софистов лучше других разбирается в таких именах.

Лахет. Да и больше подобает, Сократ, софисту

пускаться в такие тонкости, чем мужу, которого город считает своим достойным защитником.

e Сократ. Однако, достойнейший мой, чем больше доверяют защитнику, тем более должен он быть разумным. И мне кажется, Никий заслуживает, чтобы мы рассмотрели, что он имеет в виду, когда произносит слово «мужество».

Лахет. Так ты сам и рассматривай это, Сократ.

Сократ. Я и намерен это сделать, добрейший мой, однако не лишай меня твоей поддержки в беседе, но будь внимателен и рассматривай вместе со мною сказанное.

Лахет. Пусть будет так, если ты считаешь это необходимым.

Сократ. Да, это необходимо. Ты же, Никий, скажи
198 нам снова: знаешь ли ты, что с самого начала нашей беседы мы рассматривали мужество как часть добродетели?

Никий. Конечно, знаю.

Сократ. Значит, и ты выразил мнение, что это — некая часть и при этом существуют другие части, все вместе именующиеся добродетелью?

Никий. Как же иначе?

Сократ. Но имеешь ли ты при этом в виду то же, что и я? Я ведь причисляю к добродетели кроме мужества рассудительность, справедливость и все прочее в том же роде. А ты?

b Никий. И я, разумеется, также.

Сократ. Посмотри: в этом мы все согласны, что же касается опасности и безопасности, то мы стремимся в нашем исследовании, чтобы твое мнение здесь не расходилось с нашим. Сейчас я тебе скажу, что мы думаем; если же ты с этим не согласишься, укажи это нам. Считаем же мы, что опасное — это то, что порождает страх, безопасное же, наоборот, его не порождает. Страх в свою очередь порождают не возникающие и не наличные беды, но ожидаемые: ведь страх — это ожидание грядущей беды. Не кажется ли тебе так, Лахет?

c Лахет. Именно так, мой Сократ.

Сократ. Значит, Никий, ты слышишь наше мнение, состоящее в том, что опасностью мы считаем грядущее зло, безопасным же — отсутствие ожидания зла или добра. А ты думаешь так же или иначе об этом предмете?

Никий. Точно так же.

Сократ. И ты объявляешь знание этих вещей мужеством?

Никий. Совершенно верно.

Сократ. Посмотрим еще, согласен ли ты с нами по третьему пункту.

Никий. По какому же это?

Сократ. Сейчас скажу. Мне и вот Лахету кажется, d
что если существует знание о чем-то, то оно не отлично от знания происхождения данной вещи (то есть знания того, как она возникла) или от знания ее становления (то есть ее самопроявления), а также от знания того, как наилучшим образом могло бы осуществиться и осуществится в будущем нечто еще не происшедшее, но всё это — одно и то же знание. Например, в отношении здоровья для всех времен существует не различное, но одно-единственное врачебное знание, кое наблюдает за тем, что происходит, что возникло, что должно возникнуть в будущем и каким образом это возникает; точно
так же обстоит дело в земледелии относительно того, e
что́ рождает земля. Конечно же и в военном деле вы сами засвидетельствуете, что искусство стратегии прекраснейшим образом предусматривает в числе прочих вещей то, что ожидается в будущем, и никто не думает, будто ему должно содействовать искусство гадания; наоборот, стратегия повелевает этим последним, гораздо лучше
ведая все относительно войны — как происходящее, 199
так и то, что произойдет. Да и закон устанавливает, что не прорицатель должен руководить военачальником, а военачальник — прорицателем [33]. Ведь так мы скажем, Лахет?

Лахет. Да, так.

Сократ. А ты, Никий, согласишься с нами, что относительно одних и тех же вещей существует одно и то же знание, касается ли это будущего, настоящего или прошлого?

Никий. Да, конечно, и я так думаю, мой Сократ.

Сократ. Значит, почтеннейший мой, мужество,
как ты утверждаешь,— это знание опасного и безопас- b
ного. Не так ли?

Никий. Так.

Сократ. А опасное и безопасное, как мы согласились, может оказаться в будущем и добром и злом.

Никий. Безусловно.

Сократ. Наука же об этих вещах — и ожидаемых в будущем и могущих иметь различный исход — одна и та же.

Никий. Это так.

Сократ. Следовательно, мужество — наука не только об опасном и безопасном, ибо она знает толк не только в грядущем добре и зле, но и в настоящем и в
c прошедшем — в самых различных отношениях,— как и все другие науки.

Никий. Очевидно.

Сократ. Таким образом, Никий, ты дал нам примерный ответ, относящийся лишь к трети мужества. Однако мы спрашивали тебя о мужестве в целом — что́ оно такое. И вот теперь, если судить по твоим словам, оно, по-видимому, является не только наукой о том, что опасно и что безопасно, но и наукой едва ли не обо всем
d добре и зле во всех их проявлениях. Согласен ты на такую поправку или нет, мой Никий?

Никий. Я согласен, Сократ.

Недостаточность частного, временно́го определения мужества

Сократ. А неужели ты, чудесный мой, думаешь, что может недоставать добродетели такому человеку, коему ведомо все добро во всех его проявлениях — сущее, бывшее и будущее — и точно так же и зло? И что он испытывает недостаток в рассудительности, справедливости и благочестии — он, единственный, кому по силам в божественных делах и в человеческих тщательно взвесить, что опасно и что
e безопасно, и обрести блага, зная, как правильно обращаться к богам и людям?

Никий. Мне кажется, Сократ, ты говоришь дело.

Сократ. Значит, Никий, то, о чем ты сейчас сказал,— это не часть добродетели, но вся добродетель в целом.

Никий. По-видимому.

Сократ. И все же мы сказали, что мужество — это часть добродетели.

Никий. Да, сказали.

Сократ. Но с теперешними нашими словами это не согласуется.

Никий. Да, как будто не согласуется.

Сократ. Значит, мой Никий, мы не выявили, что же такое мужество.

Никий. Кажется, нет.

Лахет. А я-то, добрейший мой Никий, думал, что ты
200 это выявишь, когда, пренебрегши мною, ты стал отвечать Сократу. Великую питал я надежду, что ты объяснишь нам мужество с помощью Дамоновой мудрости.

Никий. Хорош же ты, Лахет, если считаешь пустя-

ком свое собственное, недавно проявившееся невежество в определении мужества и желаешь лишь, чтобы и я показал себя в том же свете, причем для тебя, похоже, не имеет никакого значения, что ты, так же как и я, ничего не смыслишь в том знании, кое подобает иметь всякому уважающему себя мужу. Поистине, мне кажется, ты поступаешь, как большинство людей, не видя b
ничего за самим собой, но примечая зато за другими. Я же считаю, что теперь мною достаточно сказано о предмете нашей беседы, а если и было что-то упущено, то это можно будет после поправить вместе с Дамоном (над которым ты считаешь возможным смеяться, хотя никогда не был с ним знаком), а также с другими. И когда я это осуществлю, я разъясню тебе все без утайки, ибо, мне кажется, ты очень нуждаешься в этой науке. c

Лахет. Да, Никий, уж ты мудрец. И все же я посоветую нашим Лисимаху и Мелесию отстранить нас с тобою от воспитания юношей, но зато, как я говорил с самого начала, не отпускать нашего Сократа: если бы у меня были сыновья этого возраста, я поступил бы точно так же.

Никий. Да и я согласен, если только Сократ желает заняться воспитанием мальчиков, не надо искать никого другого; ведь я и сам охотно поручил бы ему Никерата [34], d
если бы он пожелал. Но Сократ всякий раз, как я ему напоминаю о Никерате, отсылает меня к другим, сам же не хочет за это браться. Смотри же, Лисимах, может быть, ты сделаешь Сократа более сговорчивым.

Лисимах. Ты прав, мой Никий, ведь и я готов для него сделать гораздо больше того, что желал бы делать для многих других. Что скажешь ты, мой Сократ? Пойдешь ли ты нам навстречу и возьмешь ли на себя заботу о мальчиках, чтобы они стали как можно более достойными людьми?

Сократ. Было бы ужасно, мой Лисимах, если бы e
кто не пожелал позаботиться о том, чтобы человек стал по возможности лучшим. И если бы в состоявшейся нынче беседе я проявил себя как знаток, а Никий и Лахет — как невежды, было бы правильно пригласить для этого дела меня. Но на самом деле мы все оказались в затруднении; как же можно остановить свой выбор на ком-либо из нас? Мне лично представляется, что это 201
невозможно. А если это так, посмотрите, не покажется ли вам дельным мой совет. Я считаю, друзья (между нами будь сказано), что надо нам всем вместе усердно

искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в нем очень нуждаемся), а уж потом для мальчиков, не жалея при этом ни денег, ни иных каких-либо средств; оставаться же нам в таком положении, в каком мы сейчас, я не советую. А если кто станет насмехаться
b над нами, что, мол, в подобном возрасте мы хотим стать учениками, то нам надо, считаю я, выставить своим поборником Гомера, который сказал: «Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым» [35]. Так и мы, махнув рукой на того, кто что-либо скажет, все вместе позаботимся и о самих себе и о юношах.

Лисимах. Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь. И я хочу, даром что я самый старший, тем усерднее обучаться вместе с подростками. Но сделай для меня
c вот что: приходи завтра спозаранку в мой дом, не откажи мне, и мы будем держать об этом совет. Сегодняшнюю же беседу давайте закончим.

Сократ. Да, я так поступлю, Лисимах, и приду к тебе завтра, если захочет бог [36].

ЕВТИФРОН

Евтифрон, Сократ

Евтифрон. Что это за новость, Сократ? Оставив 2
свои беседы в Ликее, ты теперь проводишь время здесь, у царского портика?[1] Нет ли и у тебя какой-нибудь жалобы к царю[2], как у меня?

Сократ. Но афиняне, Евтифрон, называют это не жалобой, а иском[3].

Евтифрон. Что ты говоришь? Кто-то вчинил тебе b
иск? Ведь не могу же я поверить, что, наоборот, ты сам обвиняешь кого-то.

Сократ. Конечно, нет.

Евтифрон. Значит, кто-то другой обвиняет тебя?

Сократ. Вот именно.

Евтифрон. Кто же это?

Сократ. Я и сам, Евтифрон, не очень-то знаю этого человека: мне представляется, он из молодых и малоизвестных; зовут же его, как мне кажется, Мелетом, а родом он из дема Питфа[4]. Можешь ты вообразить себе такого питфейца Мелета — длинноволосого и жидкобородого да к тому же еще и курносого?

Евтифрон. Нет, мой Сократ, такого я не припомню. Но какой же он вчинил тебе иск? c

Сократ. Какой иск? Да, на мой взгляд, нешуточный. Ведь это не пустяк — в молодые годы распознать подобное дело. Ему-де известно, говорит он, почему развращаются молодые люди и кто именно их развращает. Выходит, что он-де мудрец, а я, как он усмотрел, невежда и развращаю его сверстников, потому-то он и выступает перед городом-матерью с обвинением против меня. Мне мнится, что среди всех государственных мужей он
единственный действует правильно: в самом деле, ведь d
правильно прежде всего проявить заботу о молодых людях, чтобы они были как можно лучше, как хорошему земледельцу подобает прежде всего позаботиться о молодых побегах, а уж после обо всем остальном. Подобным
же образом и Мелет, возможно, сначала хочет выполоть 3

нас, из-за которых гибнут ростки юности, — так он говорит, — а уж затем, как это ясно, он позаботится и о старших и учинит для города множество величайших благ: по крайней мере так обычно бывает с теми, кто выступает с подобными начинаниями.

Евтифрон. Хотел бы я, Сократ, чтобы было так. Однако боюсь, как бы не вышло прямо противоположного: ведь мне решительно кажется, что, замышляя неправое дело против тебя, он начинает разрушать свой дом с очага [5]. Но скажи мне, каким образом, утверждает он, развращаешь ты юношей?

b Сократ. Странные вещи делаю я, если его послушать, мой милый. Он утверждает, что я творю богов. И обвинение его состоит в том, что я ввожу новых богов, старых же не почитаю, как он говорит.

Евтифрон. Понятно, Сократ: ведь ты сам утверждаешь, что тебе часто является твой гений [6]. Значит, он строит свое обвинение на твоих предполагаемых нововведениях в божественных вопросах и выступает в суде с клеветой, хорошо понимая, что подобные вещи легко становятся предосудительными в глазах большинства. Ведь и надо мною потешаются, как над безумцем [7],
c когда я предсказываю в народном собрании что-либо относительно божественных предначертаний. И хотя все мои предсказания были правдивыми, все же людям, подобным мне, всегда завидуют; однако надо не обращать на завистников никакого внимания и смело идти против них [8].

Сократ. Милый Евтифрон, то, что они высмеивают меня, — это пустяк. Афинян, как мне кажется, не слишком задевает, если кто-либо считается сильным в философии, лишь бы он был не способен передать свою муд-
d рость другим. Но вот когда они думают, что кто-то делает и других подобными себе, они приходят в ярость — либо из зависти, либо по какой-то иной причине.

Евтифрон. Тут-то мне мало дела до того, как они ко мне относятся.

Сократ. Быть может, они полагают, что ты воздерживаешься от поучений и не желаешь передавать свою мудрость другим. Что до меня, то боюсь, они считают, будто я по человеколюбию щедро рассыпаю перед всеми свое достояние, не только не требуя вознаграждения, но вдобавок и от души приплачивая за то только, чтобы меня пожелали слушать. Если бы, я повторяю, они соби-
e рались надо мной посмеяться, как, по твоим словам,

они смеются над тобою, то ничего не было бы тягостного в том, чтобы провести время в суде за шутками и смехом; но коли они начинают дело всерьез, то совсем не ясно, чем это может кончиться,— разве только это видно вам, прорицателям.

Евтифрон. Скорее всего, мой Сократ, это ничем серьезным не кончится, и ты успешно выиграешь свою тяжбу, как и я, полагаю, свою.

Сократ. А у тебя, Евтифрон, тоже какая-то тяжба? И ты выступаешь в ней ответчиком или истцом?

Евтифрон. Истцом.

Сократ. Против кого?

Евтифрон. Против такого человека, что и здесь 4
могу показаться безумцем.

Сократ. Каким же образом? Может быть, ты гонишься за тем, кто неуловим? [9]

Евтифрон. Куда уж там быть неуловимым такому старцу!

Сократ. Кто же это такой?

Евтифрон. Мой отец.

Сократ. Твой отец, почтеннейший?

Евтифрон. Вот именно.

Сократ. В чем же состоит жалоба и из-за чего идет тяжба?

Евтифрон. Из-за убийства, Сократ.

Сократ. Клянусь Гераклом! Разумеется, Евтифрон, большинству здесь неведомо, прав ты или не прав.
Не думаю, чтобы первому встречному было по плечу b
правильно решить это дело, разве только тому, кто достиг высокой степени мудрости.

Евтифрон. Да, клянусь Зевсом, тому, кто достиг.

Сократ. Без сомнения, умерший по вине твоего отца — кто-либо из домашних? Это ведь ясно. Ведь не стал бы ты привлекать отца к судебной ответственности из-за чужого? [10]

Евтифрон. Смехотворно, Сократ, если ты думаешь, будто есть разница, из домашних ли убитый или чужой, и не считаешь, что надо заботиться лишь о том, по праву ли умертвил его убивший или же нет, и если по праву, то отпустить его с миром, а если нет, то преследовать по суду, будь даже убийца твоим домочадцем и c
сотрапезником. Ведь ты подвергаешься осквернению не меньше, чем он, если будешь общаться с таким человеком, зная о его провинности, и не очистишь себя самого и его, обратившись в суд [11]. Впрочем, убитый был из

моих поденщиков; когда мы обрабатывали землю на Наксосе [12], он там у нас работал. Напившись пьяным, он рассердился на одного из наших рабов и зарезал его. Отец мой, связав его по рукам и ногам, бросил в какой-то ров и послал сюда человека, дабы узнать у экзегета [13], d что делать дальше. Тем временем он не обращает на связанного никакого внимания и не проявляет о нем никакой заботы: дескать, это убийца, и ничего не случится, если он умрет. А он-то возьми и умри. От голода и холода и от того, что был связан, умер он раньше, чем вернулся вестник от экзегета. Вот за это-то и гневается мой отец и другие домашние, что из-за убийцы я обвиняю в убийстве отца, который и не убивал-то вовсе, а если бы и убил, то, поскольку убитый сам убил чело- e века, о нем не стоит и беспокоиться: мол, нечестиво со стороны сына преследовать по суду своего отца за убийство. А ведь они просто плохо знают божественный закон, касающийся благочестия и нечестия.

Что такое благочестие?

Сократ. Скажи, ради Зевса, Евтифрон, ты-то себя считаешь настолько точно осведомленным в божественных законах и в вопросах благочестия и нечестия, что не страшишься — даже если все было так, как ты говоришь,— сам совершить нечестивое дело, преследуя отца по суду?

Евтифрон. Мало было бы от меня пользы, Сократ, и ничем не отличался бы Евтифрон [14] от большинства людей, если бы я не был точно осведомлен о подобных вещах.

Сократ. Пожалуй, уважаемый Евтифрон, для меня самое лучшее — стать твоим учеником и, прежде чем состоится моя тяжба с Мелетом, возбудить против него ходатайство со своей стороны, заявив, что я и раньше высоко ценил познание божественных законов, теперь же, когда он обвиняет меня в том, что я погрешаю против этих законов, самовольничая и вводя различные новшества, я стал твоим учеником. «И вот,— сказал бы b я,— если ты, Мелет, признаешь Евтифрона мудрым в этих вопросах, то считай и меня человеком правильно мыслящим и не преследуй меня по суду; если же нет, то, прежде, чем мне, вчини иск ему, моему наставнику, за то, что он губит стариков, меня и своего отца, тем, что меня обучает, а его — проучает и наказывает». И если он мне не поверит и не освободит меня от обвинения или не вчинит иск вместо меня тебе, я смогу в суде выста-

вить то же ходатайство, с которым я выступил перед ним.

Евтифрон. Клянусь Зевсом, Сократ, если только он попробует вчинить мне иск, то я уж отыщу, я думаю, c
его слабое место, и скорее всего дело в суде пойдет у нас о нем, а не обо мне.

Сократ. Вот и я, дорогой мой друг, понимая это, жажду стать твоим учеником, ибо знаю, что ни этот Мелет, ни кто-либо другой тебя вроде бы и не замечают, меня же он разглядел так легко и ясно, что даже обвинил в нечестии. Поведай же мне, ради Зевса, то, относительно чего ты сейчас настойчиво утверждал, будто доподлинно это знаешь, а именно: в чем заключается благо-
честие и нечестие как в отношении убийства, так и во d
всем остальном? Разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе, и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?

Евтифрон. Само собой разумеется, Сократ.

Общая идея благочестия

Сократ. Так скажи же, что именно ты называешь благочестивым и нечестивым?

Евтифрон. Я утверждаю: благочестиво то, что я сейчас делаю, а именно благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь по-
добное нарушение, будь этим преступником отец, мать e
или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво. Смотри же, Сократ, сколь сильное доказательство я приведу тебе в пользу того, что закон именно таков (я говорил об этом уже и другим). Правильно было бы не поощрять преступника, кем бы он ни был: ведь признают же сами люди Зевса
наилучшим и справедливейшим из богов, а в то же время 6
все они верят, что он заключил в оковы собственного отца за то, что он преступно пожирал своих сыновей, а тот в свою очередь оскопил своего отца за подобные же деяния [15]. А на меня они негодуют за то, что я преследую по суду своего преступного отца, и, таким образом, противоречат сами себе в вопросе о богах и обо мне.

Сократ. Так, значит, Евтифрон, именно потому я выступаю ответчиком, что, когда рассказывают нечто подобное о богах, меня это раздражает? Вот поэтому,

видно, найдутся такие, которые скажут, что я нарушаю
b закон. Теперь же, раз и тебе, столь хорошо разбирающемуся в этих вещах, все это кажется верным, похоже,
что мне надо уступить. Да и что могу я сказать, если
сам признаюсь, что ничего об этом не знаю? Но поведай
мне, ради Покровителя дружбы [16], ты-то в самом деле
полагаешь, что все это было так?

Евтифрон. Мало того, все это было еще более поразительным, хотя большинство ничего об этом не знает.

Сократ. Значит, ты полагаешь, будто между богами
и в самом деле бывают войны, жестокая вражда, битвы
и прочее в том же роде, как об этом рассказывают поэты,
c а хорошие живописцы расписывают этими чудесами
священную утварь? Например, во время Великих Панафиней в Акрополь вносят облаченье богини, расцвеченное такими рисунками [17]. И мы признáем, Евтифрон,
что все это правда?

Евтифрон. Не только это, Сократ, но и то, о чем я сказал недавно; да и многое другое я могу порассказать тебе, если желаешь, о божественных делах, так что, услышав это, я уверен, ты будешь ошеломлен.

Сократ. Да и неудивительно! Но об этом ты мне
рассказешь в другой раз, на досуге, а сейчас постарайся
d яснее изложить то, о чем я тебя недавно просил. Ведь ты,
мой друг, перед этим неудовлетворительно ответил на
мой вопрос, что такое благочестивое вообще, сказав
лишь, будто благочестивым является то, что ты сейчас
делаешь, преследуя отца по суду за убийство.

Евтифрон. И правду сказал я тебе, Сократ.

Сократ. Положим. Но ведь ты же признаешь, Евтифрон, что и многое другое бывает благочестивым?

Евтифрон. Конечно, бывает.

Сократ. Так припомни же, что я просил тебя не
о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую,
в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой
e идеи [18] нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым. Разве ты этого не помнишь?

Евтифрон. Помню, конечно.

Сократ. Так разъясни же мне относительно этой идеи, чтó именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом [19], я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и

подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл.

Евтифрон. Но если ты желаешь, Сократ, я тебе это скажу!

Сократ. Да, я желаю.

Евтифрон. Итак, благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что им неугодно. 7

Сократ. Великолепно, Евтифрон! Ты дал мне именно тот ответ, которого я от тебя добивался. Правда, я не знаю, правильно ли это, но ясно, что ты докажешь в дальнейшем истинность своих слов.

Евтифрон. Разумеется.

Сократ. Давай же рассмотрим заново то, что мы говорим: итак, угодное богам и угодный им человек — это благочестивые вещи, а неугодное богам и неугодный им человек — нечестивые, и, значит, благочестивое и нечестивое не тождественны между собою, а прямо противоположны друг другу. Не так ли?

Евтифрон. Именно так.

Сократ. Как тебе кажется, хорошо это сказано?

Евтифрон. Думаю, да, Сократ, я ведь это уже b
подтвердил.

Сократ. Значит, и то, что у богов бывает противоборство, междоусобицы и взаимная вражда,— это тоже ты подтверждаешь?

Евтифрон. Да, подтверждаю.

Сократ. А какие разногласия вызывают гнев и вражду? И о чем идет спор? Давай рассмотрим следующее: если бы, например, у нас с тобою возникло разногласие относительно чисел — какое из них больше,— то разве это разногласие породило бы между нами вражду и взаимный гнев, или же, занявшись вычислением, мы очень скоро пришли бы к согласию в этом деле? c

Евтифрон. Конечно, пришли бы.

Сократ. Значит, и если бы мы разошлись во мнении относительно большего и меньшего размера предмета, то, занявшись измерением, мы быстро прекратили бы спор?

Евтифрон. Да, это так.

Сократ. А перейдя к взвешиванию, мы бы, думаю я, пришли к решению, какой предмет тяжелее, а какой легче?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Так из-за какого же разногласия, не позволяющего нам принять решение, могли бы мы прийти

в гнев и стать друг другу врагами? Быть может, тебе это
d не очень доступно, но проследи за тем, что я говорю: разве это не будет справедливое и несправедливое, прекрасное и постыдное, доброе и злое? И не из-за этого ли мы спорим и не можем прийти к удовлетворительному решению, становясь друг другу врагами во время таких раздоров — и я, и ты, и все остальные люди?

Евтифрон. Да, Сократ, разногласие может касаться и этого.

Сократ. Ну а боги, Евтифрон? Разве когда между ними происходит раздор, он происходит не из-за таких вещей?

Евтифрон. Безусловно, из-за таких.

e Сократ. А среди богов, благороднейший Евтифрон, одни, по твоим словам, почитают одно справедливым, прекрасным, постыдным, добрым и злым, а другие — другое: ведь не восставали бы они друг на друга, если бы не спорили из-за этого. Как ты думаешь?

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Итак, каждый, считая что-либо прекрасным, добрым и справедливым, именно это и любит, противоположное же ненавидит?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Но ведь одно и то же, по твоим словам,
8 одни считают справедливым, другие — несправедливым? Из-за этих-то споров между ними и происходят междоусобицы и войны. Разве не так?

Евтифрон. Так.

Сократ. Похоже, что одно и то же боги и любят и ненавидят, и оно одновременно является богоугодным и богопротивным.

Евтифрон. Похоже.

Сократ. Но, Евтифрон, согласно этому рассуждению, благочестивое и нечестивое — это одно и то же.

Евтифрон. Видимо, так.

Сократ. Значит, почтеннейший, ты не ответил на мой вопрос: ведь я спрашивал не о том, что оказывается одновременно и благочестивым и нечестивым; тут же получилось, что богоугодное одновременно является
b богопротивным. Таким образом, Евтифрон, нет ничего удивительного, если то, что ты сейчас делаешь, стремясь покарать отца, окажется деянием, угодным Зевсу, но ненавистным Крону и Урану, любезным Гефесту, но противным Гере[20]; то же самое получится и в отноше-

нии других богов, если между ними существуют расхождения по этому вопросу.

Евтифрон. Но я полагаю, Сократ, что здесь ни один из богов не расходится в мнении с другим и никто из них не считает, будто несправедливо убивший другого человека не должен держать за это ответ.

Сократ. В самом деле, Евтифрон? А тебе разве не доводилось слышать, как кто-либо из людей оспаривает c
необходимость наказания человека, незаконно убившего другого или совершившего что-либо незаконное?

Евтифрон. Да люди без конца затевают такие споры — и в суде, и где угодно еще. Совершая множество незаконных деяний, они говорят и делают всё, чтобы избежать кары.

Сократ. Как же так, Евтифрон? Они признают, что нарушили закон, и в то же время, признавая это, не хотят быть в ответе?

Евтифрон. Уж это-то ни в коем случае.

Сократ. Значит, они говорят и делают не всё, что угодно. Ведь, полагаю я, они не осмеливаются оспаривать необходимость нести наказание за совершенный d
ими проступок: я думаю, они просто не соглашаются с тем, что они преступники. Как ты считаешь?

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Следовательно, они оспаривают не то, что преступнику следует нести наказание, но, по-видимому, спорят о том, кто является преступником, что́ он совершил и когда?

Евтифрон. Ты говоришь верно.

Сократ. То же самое, думаю я, относится и к богам, коль скоро, по твоим словам, они враждуют из-за справедливого и несправедливого и одни говорят, что другие чинят им несправедливость, те же опровергают это обвинение. Потому что, почтеннейший, ведь никто ни из богов, ни из людей не посмеет сказать, будто виновный e
не должен нести наказание.

Евтифрон. Да, в общем ты это правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Но по каждому отдельному случаю, Евтифрон, я думаю, спорщики спорят — и люди и боги, если только боги и вправду спорят: расходясь в мнении по поводу какого-либо деяния, одни говорят, что оно законно, другие — что нет. Разве не так?

Евтифрон. Конечно же.

Сократ. Так вот, друг мой Евтифрон, объясни 9

ты мне, дабы стал я мудрее: какое у тебя доказательство того, что все боги считают безвинно погибшим человека, который, служа по найму, стал убийцей и, будучи связан господином убитого, скончался в оковах раньше, чем тот, кто его сковал, получил распоряжение от экзегета, и что они полагают правильным, чтобы из-за этого сын преследовал по суду и обвинял в убийстве своего
b отца? Прошу тебя, постарайся мне ясно доказать, что все боги считают наиболее правильным твое поведение, и, если ты мне это удовлетворительно докажешь, я никогда не перестану восхвалять твою мудрость.

Евтифрон. Но, пожалуй, это нешуточное дело, Сократ, хотя я мог бы доказать тебе это очень ясно.

Сократ. Я понимаю, что кажусь тебе менее понятливым, чем судьи: им же ты, очевидно, докажешь, что поступок твоего отца — незаконный и все боги ненавидят подобные дела.

Евтифрон. И докажу как нельзя более ясно, Сократ, если только они станут меня слушать.

c Сократ. Но они станут слушать, если им покажется, что ты говоришь дело. Однако вот что пришло мне в голову, пока ты говорил, и о чем я подумал про себя: «Если даже Евтифрон докажет мне наилучшим образом, что все боги считают подобную гибель несправедливой, что нового узнаю я у него относительно сущности благочестивого и нечестивого? По-видимому, оказалось бы, что дело это богопротивно; однако благочестивое и нечестивое, как недавно выяснилось, определяются не этим, ибо богопротивное оказалось одновременно и богоугодным». Итак, я освобождаю тебя от этого, Евтифрон:
d пусть, коли тебе угодно, все боги считают это противозаконным и ненавидят. Но давай внесем сейчас такую поправку в рассуждение: нечестиво ненавистное всем богам, а угодное всем им — благочестиво, если же что-либо одни из них любят, а другие ненавидят, то это либо ни то ни другое, либо и то и другое одновременно. Желаешь ли ты, чтобы у нас теперь было такое определение благочестивого и нечестивого?

Евтифрон. А что этому мешает, Сократ?

Сократ. По мне, ровно ничего, но ты будь внимателен к своему делу: не получится ли, что, выдвинув такое предположение, ты не сумеешь мне с легкостью объяснить обещанное?

e Евтифрон. Но и я бы назвал благочестивым

то, что любят все боги, и, наоборот, нечестивым то, что все они ненавидят.

Недостаточность частных определений

Сократ. Что же, Евтифрон, посмотрим, хорошо ли мы сказали, или оставим это и будем воспринимать свои и чужие речи — если кто что-либо утверждает — как требующие немедленного согласия? Или надо все-таки рассмотреть, что именно утверждает говорящий?

Евтифрон. Надо рассмотреть. Однако я считаю, что сказанное сейчас сказано хорошо.

Сократ. Скоро, добрейший мой, мы это лучше узнаем. Но подумай вот о чем: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?

Евтифрон. Я не понимаю, о чем ты, Сократ?

Сократ. Что ж, постараюсь выразиться яснее. Называем мы нечто несомым и несущим, ведомым и ведущим, рассматриваемым и смотрящим? И понимаешь ли ты, что все подобные вещи между собою различны и в чем состоит это различие?

Евтифрон. Мне кажется, я понимаю.

Сократ. Значит, существует нечто любимое и соответственно нечто отличное от него, любящее?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Скажи же мне, несомое является таковым b
потому, что его несут, или по другой какой-то причине?

Евтифрон. Нет, разумеется, именно поэтому.

Сократ. А ведомое — потому, что его ведут, и рассматриваемое — потому, что на него смотрят?

Евтифрон. Безусловно.

Сократ. Следовательно, на него не потому смотрят, что оно является рассматриваемым, но, наоборот, оно является рассматриваемым, поскольку на него смотрят; и не потому ведомое ведут, что оно является ведомым, но оно потому и ведомо, что его ведут; наконец, не потому несомое несут, что оно несомо, но оно несомо потому, что его несут. Значит, ясно, Евтифрон, что́ я хочу c
сказать, а именно: если нечто является чем-то и что-то испытывает, то не потому оно является, что бывает являющимся, но оно являющееся потому, что является; и не из-за того оно нечто испытывает, что бывает страдающим, но страдает из-за того, что нечто испытывает. Или ты с этим не согласен?

Евтифрон. Нет, я согласен.

Сократ. Значит, и любимым бывает либо нечто являющееся чем-то, либо испытывающее что-либо от чего-то?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. А значит, и здесь все обстоит так же, как в прежних случаях: не потому его любят любящие, что оно любимое, но оно любимое, раз его любят?

Евтифрон. Безусловно.

d Сократ. Что же мы скажем, Евтифрон, о благочестивом? Любят ли его все боги, как ты утверждал?

Евтифрон. Да.

Сократ. Но потому ли они его любят, что оно благочестиво, или за что-то другое?

Евтифрон. Нет, именно за это.

Сократ. Значит, его любят потому, что оно благочестиво, а не потому оно благочестиво, что его любят?

Евтифрон. Очевидно.

Сократ. Ну а богоугодное ведь является таковым потому, что оно угодно богам?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Значит, богоугодное, Евтифрон,— это не благочестивое и благочестивое — это не богоугодное, как ты утверждаешь, но это две различные вещи.

e Евтифрон. Как же так, Сократ?

Сократ. Ведь мы признали, что благочестивое любимо потому, что оно благочестиво, а не благочестиво потому, что оно любимо. Не правда ли?

Евтифрон. Так.

Сократ. С другой стороны, мы признали, что богоугодное является таковым, потому что его любят боги, но не потому оно любимо, что богоугодно.

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Ведь если бы, дорогой Евтифрон, бого-
угодное и благочестивое было одним и тем же, то как
11 благочестивое любили бы за то, что оно благочестиво,
так и богоугодное любили бы за то, что оно богоугодно; с другой стороны, если бы богоугодное было богоугодным потому, что его любят боги, то и благочестивое было бы благочестивым потому, что они его любят. У нас же получилось нечто противоположное — между богоугодным и благочестивым существует полное различие: одному свойственно быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым. Похоже, Евтифрон, ты не желаешь разъяс-

нить мне вопрос о том, что такое благочестивое, и показать его сущность, а говоришь лишь о некоем состоянии, претерпеваемом благочестивым, а именно о том, что оно любимо всеми богами; сущность же его ты не раскры- b
ваешь. Послушай, если тебе угодно, не таись от меня, но скажи мне снова, с самого начала, в чем состоит сущность благочестивого, из-за которой оно любимо богами или испытывает еще какое-то состояние? Ведь из-за этого у нас с тобой не возникнет спора. Скажи же откровенно, что такое благочестивое и нечестивое?

Евтифрон. Но, Сократ, я как-то не могу объяснить тебе, что именно я разумею. Наше предположение всё блуждает вокруг да около и не желает закрепиться там, куда мы его водружаем.

Сократ. Евтифрон, то, что ты сказал, было бы уместно в устах Дедала, нашего предка [21]; однако, если c
бы это были мои слова и положения, ты, пожалуй, мог бы и посмеяться надо мной — мол, ввиду моего с ним родства мои словесные построения от меня ускользают и не желают оставаться там, куда я их поставил; но ведь предположения эти принадлежат тебе, а потому и насмешка эта будет совсем не по адресу: именно твои положения оказываются неустойчивыми — ты видишь это и сам.

Евтифрон. Но мне как-то представляется, Сократ, что такая насмешка прямо относится к сказанному: ведь не я вложил в наши слова эту способность блуждать и не оставаться на месте, но именно ты кажешься мне d
Дедалом. У меня-то они уж стояли бы твердо.

Сократ. Боюсь, мой друг, я окажусь искуснее этого мужа: ведь он придавал подвижность только своим творениям, я же — не только своим, но похоже, что и чужим. Однако особая тонкость моего искусства заключена в том, что я мудр поневоле: ведь больше, чем обладать искусством Дедала да еще вдобавок и богатством e
Тантала [22], желал бы я, чтобы мои слова оставались твердо водруженными на месте. Но довольно об этом. Поскольку, мне кажется, ты слабоват, я сам постараюсь показать тебе, как надо мне разъяснить благочестие; но смотри, не падай духом прежде времени. Ну вот, не думаешь ли ты, что все благочестивое необходимо должно быть справедливым?

Евтифрон. Да, я так думаю.

Сократ. Значит, и все справедливое должно быть 12
благочестивым или же все благочестивое будет справед-

ливым, справедливое же не всё будет благочестивым, но в одних случаях будет, а в других — нет?

Евтифрон. Сократ, я не поспеваю за твоими словами.

Сократ. Но ведь ты настолько же моложе меня по крайней мере, насколько мудрее! Говорю я тебе, что ты расслабился от избытка мудрости. Однако, милейший, прошу тебя, подтянись: ведь не так уж трудно постичь то, что я говорю; говорю же я прямо противоположное тому, что сочинил поэт, молвивший:

Зевса, который все создал и сам все устроил,—
b Зевса не хочешь назвать: знать, со страхом стыд неразлучен [23].

Я же вот чем отличаюсь от этого поэта... Сказать тебе?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Мне не кажется, что «там, где страх, там и стыд» [24]. Многие, думается мне, страшащиеся болезней, бедности и всего другого в таком же роде, страшатся, однако не стыдятся ни одной из пугающих их вещей. Ты не согласен?

Евтифрон. Конечно, согласен.

Сократ. Но зато там, где стыд, там и страх. Разве возможно, чтобы совестящиеся и стыдящиеся чего-либо
c люди не страшились и не избегали бы при этом дурной молвы?

Евтифрон. Да, они страшатся.

Сократ. Поэтому неверно говорить, «где страх, там и стыд»; наоборот, где стыд, там и страх, но вовсе не так обстоит дело, что всюду, где страх, там и стыд, ибо страх встречается чаще, чем стыд. Стыд ведь есть как бы часть страха, подобно тому как нечетное есть часть числа, однако дело обстоит не так, чтобы там, где было число, было и нечетное; наоборот, где нечетное, там и число. Теперь-то ты поспеваешь за мною?

Евтифрон. Да, конечно.

Сократ. Нечто подобное я говорил и тогда, спраши-
d вая тебя: где справедливое, там и благочестивое, или же где благочестивое, там и справедливое,— так что не всюду, где справедливое, там и благочестивое? Ведь благочестивое — часть справедливого: так мы скажем, или ты считаешь иначе?

Евтифрон. Нет, именно так. Мне кажется, ты правильно говоришь.

Сократ. Посмотри же еще и следующее: если благочестивое — часть справедливого, нам следует

выяснить, какой именно частью справедливого оно является. Вот если бы ты спросил меня о чем-то таком,— к примеру, какою частью числа будет четное и что оно собой представляет, я ответил бы, что это число, не припадающее на одну ногу, но ровно стоящее на обеих ногах. Или ты иного мнения?

Евтифрон. Нет, я думаю именно так.

Сократ. Вот и постарайся таким образом разъяс- e
нить мне, какою частью справедливого будет благочестивое, дабы я и Мелету мог сказать, чтобы он не чинил нам несправедливости и не обвинял нас в нечестии, ибо мы уже как следует у тебя обучились тому, что является праведным и благочестивым, а что — нет.

Евтифрон. Итак, Сократ, мне представляется, что праведным и благочестивым является та часть справедливого, которая относится к служению богам; та же, что относится к заботе о людях, будет остальною частью справедливого.

Сократ. Прекрасно, как мне кажется, ты это молвил, Евтифрон, но мне недостает здесь самой малости: 13
я не вполне уразумел, о каком служении и какой заботе идет речь; не хочешь же ты сказать, что забота о богах носит такой же характер, как забота обо всем прочем. Ну, к примеру, говорим же мы, что не любой человек умеет заботиться о лошадях, но лишь наездник. Не так ли?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ведь искусство верховой езды — это и есть забота о лошадях?

Евтифрон. Да.

Сократ. И за собаками ведь не всякий умеет ходить, но только охотник?

Евтифрон. Так.

Сократ. Следовательно, охота связана с уходом за собаками.

Евтифрон. Да. b

Сократ. А искусство ухода за рогатым скотом — это забота о скоте?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ну а благочестие и праведность — это забота о богах, Евтифрон? Ты так утверждаешь?

Евтифрон. Именно так.

Сократ. Но ведь не всякая забота направлена на одно и то же. Например, она служит некоему добру и пользе для того, на кого направлена: так, лошади под

заботливым воздействием искусства верховой езды, как ты замечаешь, получают пользу и становятся лучше. Или ты этого не думаешь?

Евтифрон. Нет, думаю.

Сократ. То же самое и собаки под воздействием
c охотничьего искусства, и быки — от ухода за ними, и так далее. Ведь не думаешь же ты, что забота приносит тому, о ком заботятся, вред?

Евтифрон. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, она приносит пользу?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Так, значит, и благочестие, будучи заботой о богах, приносит богам пользу и делает их лучшими? И ты согласишься с тем, что, когда ты совершаешь что-то благочестивое, ты делаешь кого-то из богов лучшим?

Евтифрон. Конечно, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Да я и не думаю, Евтифрон, чтобы ты это утверждал, вовсе нет! Но именно поэтому я и спросил
d тебя, что́ ты разумеешь под служением богам. Я и не предполагал, что ты имеешь в виду такого рода заботу.

Евтифрон. И верно, Сократ, я имею в виду не такую заботу.

Сократ. Так скажи же, какого рода служение богам является благочестивым?

Евтифрон. А такое, каким служат рабы своим господам.

Сократ. Понимаю: значит, это своего рода искусство служить богам.

Евтифрон. Несомненно.

Сократ. Можешь ли ты тогда сказать, к какому созиданию приводит искусство услужения врачам? Не приносит ли оно здоровье?

Евтифрон. Да, конечно.

e Сократ. Ну а искусство услужения корабельным мастерам служит какому делу?

Евтифрон. Ясно, Сократ, что созданию корабля.

Сократ. А искусство услужения зодчим служит созданию домов?

Евтифрон. Да.

Сократ. Так скажи же, добрейший, к какому созиданию ведет искусство услужения богам? Ясно, что ты это знаешь, коль скоро ты утверждаешь, что тебе лучше других людей ведомы божественные дела.

Евтифрон. И я говорю правду, Сократ.

Сократ. Но скажи, ради Зевса, что это за расчудесное дело, которое вершат боги, пользуясь нами как слугами?

Евтифрон. Многие чудесные дела они вершат, Сократ.

Сократ. И военачальники тоже, мой друг; однако 14
ты легко можешь сказать, что главное их дело — достижение победы в войне. Не так ли?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. И землевладельцы, думаю я, совершают много чудесных дел; но главная их забота — добывание из земли пищи.

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ну и что же? Из множества чудесных дел, вершимых богами, какое дело является главным?

Евтифрон. Но я ведь только недавно сказал тебе,
Сократ, что немалое дело в точности понять, как b
с этим всем обстоит. Скажу тебе лишь попросту, что если кто умеет говорить или делать что-либо приятное богам, вознося молитвы и совершая жертвоприношения, то это благочестиво и подобные действия оберегают и собственные дома, и государственное достояние; действия же, противоположные угождению богам, нечестивы и направлены на всеобщее разрушение и гибель.

Сократ. Но ты мог бы, Евтифрон, если бы пожелал,
гораздо более кратко назвать то, о чем я тебя спросил.
Однако у тебя, видно, нет охоты меня научить. Вот и c
сейчас, лишь только приблизился ты к самой сути, как снова ускользнул в сторону. А если бы ты мне это ответил, я бы достаточно много узнал от тебя о благочестии. Теперь же — поскольку вопрошающий вынужден следовать за вопрошаемым, куда бы он ни повел,— поясни, как же ты все-таки понимаешь благочестивое и благочестие? Уж не есть ли это некое умение приносить жертвы и возносить молитвы?

Евтифрон. Вот именно.

Сократ. Но ведь приносить жертвы — это значит одарять богов, а возносить мольбы — значит у них что-то просить?

Евтифрон. Конечно же, Сократ.

Сократ. Итак, согласно твоему слову, получается, d
что благочестие — это наука о том, как просить и одаривать богов.

Евтифрон. Ты отлично понял, Сократ, то, что я сказал.

Сократ. Да ведь я жажду, мой друг, приобщиться к твоей мудрости и весь обратился в слух, так что ни одно твое словечко не пропадет даром. Но скажи мне, в чем состоит эта служба богам? Ты говоришь, что следует просить их и одаривать?

Евтифрон. Да, вот именно.

Сократ. Так не будет ли правильным просить их о том, в чем мы нуждаемся?

Евтифрон. Конечно, о чем же еще?

e Сократ. А правильно ли будет одаривать их взамен тем, в чем у них от нас есть нужда? Ведь как-то неловко одаривать кого-либо тем, в чем он вовсе и не нуждается.

Евтифрон. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Евтифрон, благочестие — это некое искусство торговли между людьми и богами.

Евтифрон. Что ж, пусть это будет искусство торговли, если тебе так нравится.

Сократ. Мне-то это совсем не нравится, коль скоро это неверно. Молви же, какую пользу извлекают боги из
15 получаемых от нас даров? Что́ дают нам они, это любому ясно, ибо нет у нас ни единого блага, которое исходило бы не от них. Но какая им польза от того, что они получают от нас? Или уж мы так наживаемся за их счет при этом обмене, что получаем от них все блага, они же от нас — ничего?

Евтифрон. Но неужели ты думаешь, Сократ, что боги извлекают какую-то пользу из того, что получают от нас?

Сократ. Но тогда что же это такое, Евтифрон,— наши дары богам?

Евтифрон. Что же иное, полагаешь ты, как не почетные награды, приятные им, как я сказал раньше?

b Сократ. Значит, Евтифрон, благочестивое — это приятное, а не полезное и угодное богам?

Евтифрон. Думаю, что, несомненно, это угодное им.

Сократ. Значит, вот оно что такое, благочестивое,— это угодное богам.

Евтифрон. Несомненно.

Сократ. И после всего этого ты удивляешься тому, что твои слова как бы не стоят на месте, но бродят вокруг да около, и обвиняешь меня в том, что я, как Дедал, заставляю их так бродить, а сам куда искуснее Дедала гоняешь слова по кругу! Или ты не замечаешь, что наше
c рассуждение, описав круг, вернулось к исходной точке?

Припомни же, что вначале благочестивое и богоугодное оказались у нас не одним и тем же, но двумя различными вещами. Или ты не припоминаешь?

Евтифрон. Припоминаю.

Сократ. А сейчас разве ты не замечаешь, что угодное богам ты называешь благочестивым? Разве угодное богам — это не богоугодное? Как ты считаешь?

Евтифрон. Конечно же.

Сократ. Значит, либо мы недавно пришли к неправильному решению, либо если тогда мы решили правильно, то сейчас мы не правы.

Евтифрон. Да, похоже.

Сократ. Следовательно, нам надо с самого начала
пересмотреть, что такое благочестивое: ведь, пока я этого
не узнаю, я не отступлюсь. Прошу тебя, не пренебрегай d
мною, но изо всех сил постарайся сосредоточиться и
ответить мне правду. Ведь если кто и знает ее, так это
именно ты, и тебя не следует отпускать, как Протея,
пока ты не дашь ответ [25]. Если бы ты не имел ясного
представления о благочестивом и нечестивом, ты никоим
образом не мог бы из-за поденщика преследовать преста-
релого отца за убийство, но убоялся бы и богов — не
отважился ли ты на ложный шаг — и людей постыдился
бы тоже. Ну а теперь-то я уверен, что ты ясно представ- e
ляешь себе благочестивое и нечестивое. Скажи же, лю-
безнейший Евтифрон, что ты об этом думаешь, не таясь.

Евтифрон. В другой раз, Сократ. Сейчас же я тороплюсь в одно место, и мне пора уходить.

Сократ. Что ж это ты делаешь, друг мой! Уходишь,
лишая меня великой надежды узнать от тебя о благо-
честивом и нечестивом и избежать Мелетова иска, дока-
зав ему, что я стал мудрым в божественных вопросах 16
благодаря Евтифрону и никогда уже не буду заниматься
невежественной болтовней и вводить в этом деле различ-
ные новшества, но впредь стану жить самой достойной
жизнью!

ЛИСИД

Сократ

203 Я направился из Академии прямо в Ликей дорогой, коя окаймляет городскую стену снаружи и тесно к ней примыкает [1]. Когда я оказался у небольшого входа — того, что расположен у Панопова источника,— я встретил там Гиппотала, сына Гиеронима, Ктесиппа из Пэании [2] и других толпившихся вокруг них молодых людей.

Гиппотал, увидев, что я подхожу, молвил:

— Сократ мой, откуда ты держишь путь и куда?

b — Из Академии,— отвечал я,— а иду я в Ликей.

— Значит,— отозвался он,— ты идешь туда же, куда и мы. Не присоединишься ли к нам? Это стоило бы сделать.

— Куда именно,— спросил я,— ты хочешь меня повести и к кому я должен присоединиться?

— Сюда,— отвечал он, указывая мне на расположенное напротив стены крытое помещение с отворенной дверью.— Мы здесь проводим время — мы и многие другие прекрасные юноши.

204 — А что это за постройка и в чем состоит ваше времяпрепровождение здесь?

— Это,— отвечал он,— недавно выстроенная палестра. Проводим же мы время большей частью в беседах, к которым с радостью привлечем и тебя.

— И прекрасно сделаете,— отозвался я.— А кто здесь наставник?

— Твой приятель и поклонник,— отвечал он,— Микк [3].

— Клянусь Зевсом,— сказал я,— это муж не без достоинств и способный софист.

— Так не хочешь ли последовать за нами,— спросил Гиппотал,— и посмотреть, кто там собрался?

b — Сначала я охотно услышал бы от тебя, для чего ты меня приглашаешь и кто среди собравшихся там выделяется своей красотой?

— На этот счет мнения наши расходятся, Сократ,— отвечал он.

— Но тебе-то кто кажется красивым, Гиппотал? Ответь мне.

Однако он, услышав этот вопрос, покраснел, и тогда я сказал:

— Сын Гиеронима, Гиппотал! Можешь и не говорить, влюблен ты в кого-нибудь или нет: я вижу, что ты не только влюблен, но и далеко зашел в этой своей любви. И хотя во всем остальном я человек неспособный c
и бесполезный, это даровано мне самим богом — немедленно распознавать влюбленного и любимого.

Но, услышав мои слова, он покраснел еще больше.

Тут Ктесипп сказал:

— Мой Гиппотал, что ты краснеешь и не решаешься открыть Сократу имя любимого — это свидетельство изысканного воспитания. Но если он хоть недолго с тобой побеседует, то пресытится до отвала бесконечным твоим повторением этого имени. Наши же уши уже до d
отказа забиты и переполнены именем Лисида [4], а если Гиппотал вдобавок выпьет немножко вина, то даже тогда, когда мы внезапно пробуждаемся от сна, нам будет мерещиться имя Лисида. И хотя рассказы, которые он ведет, невероятно докучливы, еще страшнее бывает, когда он пытается обрушить на нас стихи и прозу. Но самое ужасное, что он воспевает своего любимца в песнях пронзительным голосом и мы должны терпеливо это выслушивать. А вот теперь, когда ты его спрашиваешь, он краснеет!

— Лисид этот,— сказал я,— видно, совсем еще e
юн. Я сужу по тому, что имя его показалось мне незнакомым.

— Это из-за того,— возразил Ктесипп,— что его не часто называют по имени, но величают пока по отцу, который весьма известен. Я ведь хорошо знаю, что облик мальчика тебе достаточно знаком, а этого одного довольно, чтобы его признать.

— Скажи же,— молвил я,— чей он сын?

— Он — старший сын Демократа из дема Эксоны [5].

— Что ж,— сказал я,— ты, Гиппотал, избрал себе любовь великолепную и дерзновенную во всех отношениях! Иди же сюда и покажи мне свое искусство, как 205
показывал его им, дабы я увидел, знаешь ли ты, как влюбленному надлежит говорить о своем любимце — и ему самому и остальным.

— Веришь ли ты, Сократ, хоть одному слову из того, что здесь наговорил Ктесипп? — возразил Гиппотал.

— Что ж,— отозвался я,— ты будешь отрицать и любовь, о которой он нам поведал?

— Нет, не любовь,— возразил он,— но то, будто я сочиняю в честь своего любимца стихи и прозу.

— Он не в своем уме,— вмешался Ктесипп.— Это бред и болтовня!

Но я сказал:

— Мой Гиппотал, мне нет нужды слушать стихи
b и песни, даже если ты сочинил их в честь юноши, но меня интересует твой образ мыслей: я хочу знать, как обращаешься ты к своему любимцу.

— А вот Ктесипп тебе скажет,— бросил он.— Ведь он хорошо это знает и помнит, если, как он утверждает, я постоянно утомляю своими песнями его слух.

— Да, клянусь богами,— сказал Ктесипп,— и даже слишком: славословия-то эти достойны смеха. И как не быть им смехотворными, если влюбленный, уделяю-
c щий особое внимание мальчику, не умеет сказать ничего своего, но повторяет лишь то, что доступно любому ребенку? Ведь все его сочинения и речи о том, что весь город твердит о Демократе и Лисиде, деде этого мальчика, а также обо всех его предках — их богатстве, конюшнях, о победах на Пифийских, Истмийских и Немейских играх на четырехконных колесницах и верхом — и вдобавок о еще более древних вещах [6]. Вчера в одной из таких поэм он подробно поведал о гостеприимстве, оказанном Гераклу [7]: мол, ввиду своего
d родства с Гераклом один из предков Лисида (родившийся якобы от Зевса и дочери основателя его дема) принимал у себя героя; это же россказни старух [8], и все прочее в том же духе, Сократ; вот какие речи и песни принуждает он нас выслушивать.

Услышав это, я молвил:

— Чудак ты, Гиппотал! Что же ты поешь себе славу раньше, чем одержал победу?

— Но, Сократ,— возразил он,— я пою песни не в свою честь.

— Ты просто не подумал об этом,— сказал я.

— А на самом деле? — спросил он.

e — Да все эти песнопения прежде всего относятся к тебе самому,— отвечал я.— Ведь если ты покоришь такого любимца, то все сказанное и спетое тобою послужит к вящей твоей славе и воистину станет хвалебным

гимном в твою честь как победителя, коль скоро ты добился расположения этого мальчика. Если же он от тебя ускользнет, то, чем более возвышенными были славословия, пропетые тобой в честь твоего любимца, тем в более смешном виде предстанешь ты, утратив для 206
себя все его прелести. Ведь тот, мой друг, кто искушен в любовных делах, не восхваляет любимого до того, как одержит над ним победу, страшась неожиданностей в будущем. Вместе с тем и красавцы, когда кто-либо восхваляет их и превозносит, преисполняются высокомерием и самомнением. Ты не согласен?

— Нет, конечно, согласен,— отвечал он.

— И чем они самонадеяннее, тем ведь труднее поймать их в сети?

— Видимо, да.

— Каким же тебе покажется охотник, во время погони лишь спугивающий дичь и делающий ее тем самым неуловимой?

— Ясно, он покажется мне негодным охотником. b

— А разве это не безвкусица, когда слова и песни не очаровывают, но лишь возбуждают? Ведь так?

— Мне кажется, да.

— Смотри же, Гиппотал, как бы ты не оказался виновным во всем этом из-за своей поэзии; я думаю, тот, кто поэзией вредит себе самому, не может считать себя хорошим поэтом: ведь он себе враг.

— Ты прав, клянусь Зевсом,— сказал Гиппотал.— Это было бы страшной бессмыслицей. Но раз так, я хочу c
посоветоваться с тобой, Сократ: если тебе что-либо известно на этот счет, скажи мне, с помощью каких слов и действий можно стать милым своему любимцу?

— Нелегко,— возразил я,— на это ответить. Но если ты согласен склонить его к беседе со мною, быть может, я смогу тебе показать, что надо ему говорить вместо тех слов и песен, какие, по словам других, ты к нему обращаешь.

— Нет ничего легче,— сказал он.— Если ты войдешь вместе с нашим Ктесиппом и, сев, начнешь беседу, я думаю, Лисид сам к тебе подойдет: ведь он необычай- d
но внимательный слушатель, Сократ, да, кроме того, в честь Гермеса мальчики совершают все обряды совместно с юношами [9]. Он подойдет к тебе, конечно. Если же нет, то знай, что он знаком с Ктесиппом через его родича, Менексена [10], последнему же он лучший друг. Итак, если он не подойдет сам, Ктесипп его подзовет.

— Так надо сделать,— сказал я.

e С этими словами, увлекая за собой Ктесиппа, я направился к палестре; остальные последовали туда за нами.

Когда мы вошли, мы увидели, что мальчики уже совершили жертвоприношение, почти покончили с торжественными обрядами и, одетые все по-праздничному, играют в бабки. Многие резвились снаружи, во дворе, а некоторые в углу раздевальни играли в чёт и нечёт с помощью кучи бабок, которые они извлекали из нескольких плетеных корзин. Их окружала толпа зри-
207 телей; среди последних был и Лисид: он стоял в кругу мальчиков и юношей с венком на голове, выделяясь всем своим видом — не только заслуживающей хвалы красотою, но и явными внутренними достоинствами [11].

Мы направились в противоположный угол, поскольку там царила тишина, и, сев, начали о чем-то между собою беседовать. Лисид же, обернувшись, часто на нас взглядывал, и было ясно, что ему не терпится подойти. Однако он еще колебался, не решаясь прибли-
b зиться один. Тут вошел со двора в круг играющих Менексен и, едва только завидел меня и Ктесиппа, приблизился с намерением сесть рядом. Заметив его, Лисид последовал за ним и уселся около нас с ним вместе. Подошли тут и другие, а также и Гиппотал, когда увидел, что многие нас окружили: не желая, чтобы его видел Лисид, и опасаясь навлечь его гнев, он использовал их как прикрытие. Так он нас слушал, стоя рядом.

Тут я, взглянув на Менексена, спросил его:

c — Сын Демофонта, кто из вас двоих старше?

— Мы на этот счет спорим,— отвечал он.

— Так вы, видно, спорите и о том, кто из вас знатнее?

— Да, конечно,— отвечал он.

— Что же, и о том, кто красивее?

Тут они оба рассмеялись.

— Но я не стану спрашивать,— продолжал я,— который из вас богаче, ведь вы друзья. Не так ли?

— Несомненно,— отвечали оба.

— Не говорится ли, что у друзей — все общее [12], так что в этом они ничуть не отличаются друг от друга, если только правду молвят о своей дружбе?

Оба согласились с моими словами.

d После этого я хотел было спросить, кто из них более справедлив и разумен, но тут некий человек подошел и

отвел в сторону Менексена, говоря, что его зовет учитель гимнастики: мне показалось, что он был озабочен жертвоприношением.

Итак, Менексен удалился. Я же спросил Лисида:

Что такое любовь и дружба? Постановка вопроса

— Наверное, мой Лисид, тебя очень любят твои отец и мать?

— Да, очень,— отвечал он.

— Значит, они хотели бы видеть тебя как можно более счастливым?

— Конечно.

— А думаешь ли ты, что счастлив человек, пребывающий в рабстве и которому не дано совершить ничего из того, к чему он стремится? e

— Нет, клянусь Зевсом! — отвечал он.

— Значит, если отец и мать тебя любят и стремятся к твоему счастью, ясно во всех отношениях, что они проявляют заботу о том, чтобы тебе было хорошо.

— Да и как же иначе? — молвил он.

— Следовательно, они разрешают тебе делать все, что заблагорассудится, и не бранят тебя и не препятствуют исполнять твои желания?

— Нет, клянусь Зевсом, бранят и многое мне запрещают.

— Что ты говоришь? — воскликнул я.— Желая
тебе счастья, они мешают исполнению твоих желаний? 208
Скажи же мне вот что: если ты пожелаешь покататься на одной из колесниц твоего отца, взяв вожжи, когда он участвует в состязании, разрешит он это тебе или запретит?

— Клянусь Зевсом, не разрешит,— отвечал он.

— А кому он это разрешит?

— У отца есть возница, которому он платит.

— Что ты говоришь? Наемнику доверяют больше, чем тебе, разрешают делать с лошадьми все, что угодно,
и вдобавок платят ему за это деньги? b

— Но что же тут удивительного? — спросил Лисид.

— Однако, думаю я, упряжкой мулов тебе разрешают править и, если ты пожелаешь, стегать их кнутом?

— Да как же,— воскликнул он,— можно мне это разрешить?!

— Что же,— спросил я,— никому не разрешается их стегать?

— Конечно, разрешается,— сказал он,— погонщику мулов.

— Свободному или рабу?

— Рабу.

— Похоже, что раба они ставят выше тебя, своего сына, и доверяют ему свое имущество больше, чем тебе, разрешая ему делать все, что он пожелает; тебе же они
c это запрещают. Но скажи мне еще: позволяют они тебе управлять самим собою или и этого тебе не доверяют?

— Но как,— возразил он,— могут они мне это доверить?

— Однако кто-то тобой управляет?

— Вот он, мой воспитатель[13],— отвечал Лисид.

— Будучи рабом?

— Что ж тут такого? Ведь это наш раб,— сказал он.

— Чудно́ это,— молвил я,— когда свободный человек находится под властью раба. А что же делает он в качестве твоего воспитателя?

— Он отводит меня в школу, к учителю.

d — Значит, тобою управляют также учители?

— Разумеется.

— Много же над тобой поставлено повелителей и господ волею твоего отца. Но когда ты возвращаешься домой, к своей матери, она разрешает тебе, когда ткет, делать все, что тебе угодно, с шерстью или ткацким станком, чтобы ты был у нее счастливым? Наверное, она не запрещает тебе хвататься за ее станок, челнок или другие шерстопрядильные инструменты?

— Нет, клянусь Зевсом! — воскликнул он, рассме-
e явшись.— Не только запрещает, но был бы я бит, если бы позволял себе это.

— О, Геракл! — вскричал я.— Уж не обидел ли ты чем-нибудь своего отца или мать?

— Нет, клянусь Зевсом, никоим образом,— отвечал он.

— Но за что же они столь ужасным образом мешают тебе быть счастливым и делать, что тебе вздумается, и воспитывают тебя так, что в течение целого дня ты кому-то подчиняешься,— одним словом, так, что ты не имеешь возможности делать почти ничего из того, что ты хочешь? Получается, что тебе нет никакой поль-
209 зы ни от обладания большим состоянием, ибо все остальные распоряжаются им больше, чем ты, ни от твоего столь благородного телосложения, ибо тело твое находится на попечении и под присмотром кого-то другого. Ты же ничем не владеешь, Лисид, и не свершаешь ничего из того, что тебе желанно.

— Но, Сократ, ведь я еще недостаточно взрослый,— возразил он.

— Не это, сын Демократа, служит тебе препятствием, ибо кое в чем отец и мать доверяют тебе и не ждут, пока ты повзрослеешь. Ведь когда им нужно, чтобы им что-нибудь прочитали или написали, они во всем доме b тебе первому это поручают. Не так ли?

— Да, конечно.

— Значит, ты можешь при этом поставить первой ту букву, какую сам пожелаешь, и вторую также на свой выбор; подобным же образом можешь ты и читать. И думаю я, когда ты берешь в руки лиру, ни отец, ни мать не мешают тебе натянуть или ослабить какую угодно струну и перебирать и ударять плектром по струнам [14]. Или мешают?

— Нет, конечно.

— Так какая же причина, Лисид, что в этих делах они тебе не мешают, а в том, о чем мы говорили недавно, c препятствуют?

— Думаю, та, что эти вещи я знаю, те же, другие, нет.

— Прекрасно,— сказал я,— мой доблестный друг. Значит, отец твой дожидается не твоего повзросления, чтобы доверить тебе все дела, а того дня, когда он сочтет, что ты разумеешь все лучше его: тогда он доверит тебе и себя самого и свое достояние.

— Да, я так думаю,— отозвался он.

— Отлично. Как же, полагаешь ты, обстоит дело с соседом? Разве для него будет действительна не та же мерка в отношении тебя, что и для твоего отца? Не d мыслишь ли ты, что он доверит тебе управление своим домом, когда сочтет, что ты лучше разбираешься в хозяйстве, чем он, или, по-твоему, он и тогда сохранит управление за собой?

— Я думаю, он передаст его мне.

— Ну а афиняне, полагаешь ты, не передадут тебе управление своими делами, если почувствуют, что ты вполне разумен?

— Я полагаю, передадут.

— Во имя Зевса,— спросил я,— а как же Великий царь? Доверит ли он старшему сыну, который наследует власть над всей Азией, добавить что-либо в суп по e своему усмотрению, когда варится мясо, или же нам, если мы, придя к нему, докажем, что лучше его сына разбираемся в приготовлении мясных блюд?

— Ясно, что нам,— отвечал он.

— А своему сыну он не позволит добавить в суп ничего, даже самой малости; нам же, какую пригоршню соли мы ни схватили бы по своему усмотрению, он, верно, дозволил бы положить ее целиком.

— Как же иначе?

— А если бы у его сына болели глаза, дозволил бы
210 он ему прикоснуться к своим глазам, зная, что тот не
сведущ в лечении, или бы запретил?

— Запретил бы.

— Нам же, если бы он понял, что мы умеем лечить, полагаю, он не препятствовал бы, даже если бы мы вздумали, открыв глаза его сына, насыпать в них пепла: он считал бы, что мы понимаем, что делаем.

— Ты правильно говоришь.

— Следовательно, и во всем остальном он доверился бы нам скорее, чем самому себе или своему сыну,— в том, относительно чего мы показались бы ему более сведущими, чем они.

— Да, безусловно, Сократ,— отозвался он.

— Вот как, следовательно, обстоит дело, милый
b Лисид,— сказал я.— В том, в чем мы бываем разумны,
все нам доверяют — эллины и варвары, мужчины и
женщины; мы делаем здесь все, что нам вздумается, и
никто добровольно не станет нам ставить палки в колеса, но мы будем и сами свободно действовать на всех
этих поприщах и повелевать другими, поскольку это —
наши владения, от которых мы будем получать прибыль. Но в том, чего мы не умеем, никто не окажет нам
доверия и не позволит делать все, что нам покажется
c правильным; наоборот, все будут нам в этом препятст-
вовать, насколько смогут, и не только чужие, но и родные отец с матерью, и даже еще более близкие, если это возможно, люди; мы в этих делах будем подчиняться другим, и дела эти будут чужим достоянием, ибо мы от них не получим никакой выгоды. Ты с этим согласен?

— Согласен.

— Но при таких обстоятельствах будем ли мы кому-то угодны и будет ли нас хоть кто-то любить, коль скоро мы в этих делах проявим себя непригодными?

— Конечно, никто,— отвечал он.

— Значит, и твой отец не любит тебя, как никто обычно не любит человека, оказывающегося бесполезным.

— Похоже, что так,— отозвался он.

— Если же ты станешь более сведущим, мой маль- d
чик, все будут тебя любить и станут тебе близкими друзьями: ведь ты окажешься человеком полезным и достойным. А коль не поумнеешь, тебе ни твой отец и никто другой не будут друзьями — ни даже мать, ни другие твои домочадцы. Но возможно ли кому-то, Лисид, сильно чваниться тем, в чем он ничего не смыслит?

— Да могло ли бы это статься? — отозвался он.

— А ведь если ты нуждаешься в учителе, ты пока еще несмышленыш.

— Это правда.

— Следовательно, ты не очень-то мнишь о себе, коль скоро ты еще не умен [15].

— Клянусь Зевсом, Сократ,— отвечал он,— я и сам такого же мнения.

Услышав его ответ, я обернулся к Гиппоталу, чуть e
было не допустив оплошность; я едва не сказал: вот так, мол, Гиппотал, надо разговаривать со своим любимцем, стараясь его унизить и подавить, а не так, как ты это делаешь, кружа ему голову похвалами и тем самым расслабляя его. Но заметив, как он взволнован и смущен всем сказанным, я вспомнил, что, хоть он и находится рядом, он не желает, чтобы Лисид его заметил. Поэтому я сдержался и ничего не сказал.

Тут как раз вернулся к нам Менексен; он сел рядом 211
с Лисидом, на то место, с которого раньше встал. А Лисид с милой ребячьей шутливостью тайком от Менексена тихо мне шепнул:

— Мой Сократ, скажи и Менексену то, что ты сказал мне.

А я в ответ:

— Ты сам скажешь ему это, Лисид: ты ведь очень внимательно меня слушал.

— Да, не сомневайся,— отозвался он.

— Попытайся же,— сказал я,— по возможности
лучше это припомнить, чтобы передать ему все поточ- b
нее. Если же что-либо от тебя ускользнет, переспроси меня об этом при первом же случае.

— Но я все именно так и сделаю, Сократ, и очень усердно, будь совершенно спокоен,— заверил он меня,— но скажи ему еще что-нибудь, чтобы и я мог послушать, пока не настало время идти домой.

— Что ж, надо так сделать, раз и ты на этом настаиваешь. Но смотри, приди мне на помощь, если Ме-

нексен попытается меня опровергнуть. Или ты не знаешь, какой он спорщик?

— Да, клянусь Зевсом, он к этому очень склонен.
c Потому-то я и хочу, чтобы ты с ним побеседовал.

— Для того,— заметил я,— чтобы стать посмешищем?

— Нет, клянусь Зевсом,— сказал он,— но чтобы его проучить.

— Каким образом? — спросил я.— Это нелегко, ведь он ученик Ктесиппа и человек весьма искушенный [16]. Да Ктесипп и сам здесь присутствует. Или ты не видишь?

— Пусть тебя это совсем не заботит, Сократ,— возразил Лисид.— Пожалуйста, побеседуй с ним.

— Что ж, побеседую,— сказал я.

Так мы разговаривали между собою, но тут вмешался Ктесипп:

— Что это вы оба наслаждаетесь разговором между
d собой и не приглашаете нас участвовать в вашей беседе?

— Да нет же, примите, пожалуйста, в ней участие. Ведь Лисид не понимает того, о чем я ему толкую, и говорит, что скорее всего в этом разберется Менексен. Поэтому он настаивает, чтобы я его расспросил.

— Так что же,— сказал Ктесипп,— ты его не расспрашиваешь?

— Но сейчас я начну задавать ему вопросы,— возразил я.— Ответь же мне, Менексен, на то, что я у тебя спрошу. Случилось так, что с детства у меня было страстное стремление к некоему приобретению, как это бывает и с другими людьми, желающими одни — одного, другие — другого. Один стремится приобрести
e лошадей, другой — собак, третий — золото, четвертый — почет. Я же к подобным вещам равнодушен, но зато весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха [17] либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария [18], взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) — так стра-
212 стно жажду я дружбы. И вот, видя вас вместе с Лисидом, я поражен волнением и почитаю вас счастливыми: несмотря на свою молодость, вы оба сумели легко и быстро сделать это приобретение; и ты, таким образом, быстро и верно приобрел в качестве друга Лисида и он — тебя; я же столь далек от подобного приобретения,

что даже не знаю, как один человек становится другом другому, и хочу спросить об этом тебя: ведь у тебя есть опыт.

Так скажи мне: когда один человек любит другого, кто из них кому становится другом: тот, кто любит,— b
любимому или любимый — тому, кто любит? Или же тут нет никакой разницы?

— Мне кажется,— отвечал он,— разницы здесь нет никакой.

— Что ты говоришь? — спросил я.— Значит, если один любит другого, они оба становятся друзьями друг другу?

— Да,— отвечал он,— по крайней мере таково мое мнение.

— Как, разве не бывает, что любящий не встречает ответной любви со стороны того, кого он любит?

— Бывает.

— Но, значит, бывает даже и ненависть к любящему? Иногда ведь, думается, влюбленные испытывают это со стороны своих любимцев: любя очень сильно, они c
чувствуют, что не встречают ответной любви, другим же их любимцы попросту отвечают ненавистью. Разве тебе не кажется, что так бывает?

— Да, и даже очень,— отвечал он.

— Разве в подобном случае дело обстоит не так, что один любит, другой же — любим?

— Да, так.

— Но кто же из них кому друг? Любящий — любимому, даже если он не пользуется взаимностью или ему платят ненавистью, или любимый — любящему? Или при таких обстоятельствах ни один из них не бывает другому другом, когда нет взаимной любви между обоими?

— Видимо, дело обстоит именно так.

— Значит, мы пришли к иному мнению, чем раньше. d
Тогда мы считали, что если один из двух любит, то они оба — друзья. Теперь же нам кажется, что если нет взаимной любви, то ни один из двоих не может считаться другом.

— Это похоже на правду,— отвечал Менексен.

— Значит, любящему ничто не мило, если он не встречает взаимности?

— По-видимому, да.

— Значит, нельзя назвать любителями лошадей тех, кому лошади не отвечают любовью, или любителями

перепелов, а также собак, вина, телесных упражнений или мудрости, если (в последнем случае) мудрость не платит им взаимностью? Или каждый из них любит эти e вещи, хотя они им не дружественны, и солгал поэт, сказавший:

Счастлив, кто любит детей и коней однокопытных,
Гончих псов и странника — чужеземного гостя [19].

— Нет, мне думается, он не лжет,— сказал Менексен.

— Значит, ты считаешь, что он говорит правду?

— Да.

— Похоже, следовательно, что любимое мило любящему, если оно и не отвечает ему взаимностью или даже его ненавидит? Это видно и в случае с новорожденными 213 детьми: одно они еще не любят, другое даже ненавидят — когда, к примеру, их наказывает отец или мать,— но, и питая ненависть, они в эту пору милее всего на свете своим родителям.

— Да,— подтвердил Менексен,— мне кажется, это так.

— Следовательно, по этому слову, другом оказывается не любящий, но любимый.

— По-видимому.

— И врагом оказывается ненавидимый, а не тот, кто ненавидит.

— Это ясно.

— А следовательно, многие бывают любимы своими врагами и ненавидимы друзьями и, таким образом, бы- b вают друзьями своих врагов и врагами своих друзей, коль скоро друг — любимый, а не любящий. Однако это в высшей степени нелепо, мой милый товарищ, более того, думаю я, невозможно быть врагом своему другу и другом своему врагу.

— Похоже, что ты говоришь правду, Сократ,— сказал Менексен.

— Значит, если это невозможно, любящее должно быть мило любимому.

— Очевидно.

— И с другой стороны, ненавидящее должно быть враждебно ненавидимому.

— Это неизбежно.

— И все-таки мы вынуждены будем признать то, c с чем согласились раньше, а именно будто часто мы

announce бываем друзьями тому, кто нам не друг, а нередко и враг,— тогда, когда кто-либо любит не любящего или даже ненавидящего,— и будто нередко мы бываем врагами тем, кто нам не враждебен или даже нас любит,— тогда, когда кто-либо ненавидит того, кто к нему не питает ненависти или любит его.

— Видимо, ты прав,— сказал он.

— Но какой же у нас будет выход,— спросил я,— если ни любящие не окажутся друзьями, ни любимые, ни любящие и любимые? Можем ли мы помимо них всех назвать еще и других, кому дано стать друзьями друг другу?

— Клянусь Зевсом, Сократ,— отвечал Менексен,— мне очень трудно тебе на это ответить.

— Быть может, мой Менексен,— сказал я,— мы во- d
обще шли неверным путем в нашем исследовании?

— Да, мне кажется, что неверным, Сократ,— сказал тут Лисид.

При этих словах он покраснел, и мне показалось, что сказанное вырвалось у него невольно из-за того, что он очень внимательно вслушивался в нашу беседу: по нему было видно, что он весь обратился в слух.

Итак, я, желая дать передышку Менексену и радуясь в то же время любознательности, которую проявил его друг, обернулся к Лисиду и продолжал разговор уже с ним. Я сказал:

— Мой Лисид, думается мне, ты говоришь правду, e
ибо, если бы мы вели рассмотрение правильно, мы не впали бы в такое заблуждение. Не будем же продолжать в подобном роде — исследование это рисуется мне в виде трудной дороги, но, кажется мне, надо идти тем путем, на который мы уже встали, а именно надо обра-
титься к поэтам: ведь они для нас как бы отцы премуд- 214
рости и наши вожатые. Несомненно, они совсем неплохо высказываются относительно друзей: так, они утверждают, что само божество делает их друзьями, сводя вместе. Вот как, думается мне, они примерно говорят:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным[20]

и знакомит их между собой. Тебе не встречались эти b
стихи?

— Встречались,— отвечал Лисид.

— Так, значит, тебе попадались и сочинения мудрейших мужей, в которых говорится то же самое — что

подобное неизбежно будет дружественным подобному? Я имею в виду тех, кто рассуждает и пишет о природе и о вселенной[21].

— Да,— отвечал он,— ты верно на них ссылаешься.

— Так как же,— спросил я,— говорится там правда?

— Быть может,— отвечал он.

— Возможно, эти изречения истинны наполовину, а может быть, и совсем, только мы этого не постигаем.
c Ведь нам кажется, что, чем ближе и теснее негодный человек общается с другим негодным человеком, тем бо́льшим врагом он ему становится. Ведь он чинит ему несправедливость, а между обидчиком и обиженным невозможна дружба. Разве не так?

— Так,— отвечал Лисид.

— Таким образом, половина приведенного высказывания неверна, коль скоро дурные люди подобны друг другу.

— Ты прав.

— Но мне кажется, что сочинители эти считают хороших людей подобными и дружественными друг другу, что же касается людей дурных, то, как о них говорится, они никогда не бывают в ладу даже с самими
d собою, напротив, они безрассудны и неуравновешенны; а тот, кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим. Не такого ли и ты мнения?

Дружба как диалектическое стремление неподобия к взаимному подобию и к добродетели

— Да, я с этим согласен,— сказал Лисид.

— Те, мой друг, кто утверждают, что подобное дружественно подобному, кажется мне, дают только понять, что хороший человек может быть другом лишь хорошему человеку, дурной же человек никогда не достигнет истинной дружбы ни с хорошим человеком, ни с дурным. Ты с этим согласен?

Лисид кивнул утвердительно.

— Теперь мы уже понимаем, кто такие друзья: наше
e рассуждение показывает нам, что это — хорошие люди.

— Да, это очень похоже на правду,— подтвердил Лисид.

— Мне тоже так кажется,— добавил я,— хотя коечем я и недоволен в сказанном: давай, во имя Зевса, посмотрим, что́ я подозреваю. Дружит ли подобный с подобным, насколько он ему подобен, и полезен ли та-

кой человек другому, подобному ему человеку? Или
лучше вот так: какую может принести пользу или вред
любое подобное любому другому подобному, кои оно не
принесло бы себе самому? Либо что́ оно может претер-
петь, если не то, что и от самого себя? Как могут такие 215
подобные люди тянуться друг к другу, если они не мо-
гут оказать друг другу никакой помощи? Возможно ли
это?

— Нет, невозможно.

— Но может ли быть милым то, к чему нет тяготения?

— Ни в коем случае.

— Значит, подобный подобному — не друг. А хороший человек может быть другом хорошему в той мере, в какой он хорош, а не в той, в какой он ему подобен?

— Возможно.

— Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?

— Да, довлеет.

— Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.

— Несомненно.

— А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не b
тяготеет.

— Да, это так.

— Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.

— Конечно, нет.

— Тот же, кто не любит,— не друг.

— Ясно, что это так.

— Каким же образом — начнем с этого — могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?

— Да никакое,— отвечал Лисид.

— Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и c
друзьями.

— Это правда.

— Вникни же, мой Лисид, насколько мы отклонились от истины. Пожалуй, мы находимся полностью в заблуждении.

— Как же это? — спросил он.

— Мне случилось некогда слышать от кого-то —

сейчас я это припоминаю,— будто подобное подобному и хорошие хорошим в высшей степени враждебны [22]; при этом он ссылался в качестве свидетеля на Гесиода, сказавшего, что

> Гончар гончара ненавидит, аэд не выносит аэда,
d А нищего — нищий...[23]

И относительно всего остального он таким же образом утверждал, будто неизбежно, что, чем более одно подобно другому, тем более оба они исполнены взаимной неприязни, зависти и вражды, в то время как самое между собой несходное преисполнено дружбы [24]. Поэтому бедный неизбежно будет другом богатому, слабый — сильному, ибо они могут в таком случае рассчитывать на помощь, болезненный же человек будет другом врачу; и точно так же всякий несведущий человек будет
e любить и уважать сведущего. В еще более возвышенных выражениях он рассуждал о том, что подобное никак не бывает дружественно подобному, но дело обстоит прямо противоположным образом: величайшая дружба существует между крайними противоположностями. И каждый вожделеет именно к своей крайней противоположности, но не к своему подобию: сухое стремится к влажному, холодное — к горячему, горькое — к сладкому, острое — к тупому, пустота — к наполненности, а наполненность — к пустоте, и все прочее — таким же точно порядком [25]. Ведь противоположное питает проти-
216 воположное, тогда как подобное не получает ничего от подобного. В самом деле, мой друг, говоря это, он показал себя весьма изысканным человеком: прекрасно ведь это сказано. А вам,— спросил я,— как нравится его речь?

— Очень нравится — в том виде, как мы ее сейчас слышим,— сказал Менексен.

— Итак, скажем мы, что противоположное в высшей степени дружественно противоположному?

— Да, конечно.

— Но,— возразил я,— не странно ли это, Менексен? Ведь тут же на нас, ликуя, набросятся все эти высоко-
b мудрые мужи — любители противоречий, вопрошая, не в высшей ли степени противоположны между собою вражда и дружба? И что мы им ответим? Быть может, необходимо признать, что здесь они правы?

— Да, это необходимо.

— Так что же,— спросят они,— враждебное дру-

жественно дружественному или дружественное — враждебному?

— Ни то ни другое,— отвечал Менексен.

— А справедливое — несправедливому, скромное — невоздержному или благое — дурному дружественны?

— Нет, мне кажется, это неверно.

— Однако,— возразил я,— если что-либо бывает дружественным чему-то в силу крайней противоположности, необходимо и этим вещам быть дружественными?

— Необходимо.

— Следовательно, ни подобное подобному, ни противоположное противоположному не бывает дружественным.

— Похоже, что не бывает.

— Рассмотрим же еще вот что, дабы от нас впредь c
не утаилось, что дружественное поистине не имеет отношения ко всем этим вещам, но то, что и не хорошо и не дурно, бывает дружественным хорошему [26].

— Что ты имеешь в виду? — спросил Менексен.

— Клянусь Зевсом,— отвечал я,— я и сам этого хорошенько не знаю, но испытываю настоящее головокружение из-за сложности рассуждения. Быть может, согласно древней поговорке, нам мило прелестное [27]: слова эти напоминают что-то легкое, гладкое, лоснящееся; возможно, поэтому-то они от нас всячески d
ускользают. Итак, я утверждаю, что благо прекрасно. Ты не согласен?

— Нет, согласен.

— Далее, я утверждаю как своего рода пророчество, что прекрасному и благому дружественно то, что и не хорошо и не дурно. Послушай же, к чему относится мое прорицание. Мне представляется, что существуют как бы неких три рода — хорошее, дурное и третье — ни хорошее ни дурное [28]. А ты как считаешь?

— Точно так же,— отвечал Менексен.

— И при этом ни хорошее хорошему, ни дурное дурному, ни хорошее дурному не бывают дружественными — это запрещает наше прежнее рассуждение. e
Таким образом, если что и бывает дружественным другому, то остается ни хорошее ни плохое в качестве дружественного либо хорошему, либо такому же, как оно само. Ведь плохому ничто не может быть дружественным.

— Это правда.

— Но и подобное не может быть дружественным подобному, как мы сказали недавно. Не так ли?

— Да.

— Значит, ни хорошее ни плохое не будет дружественным такому же, как оно само.

— Очевидно, нет.

217 — Таким образом, одно только то, что и не хорошо и не плохо, может оказаться дружественным хорошему.

— Похоже, что это неизбежно.

— Итак, мои мальчики, теперешнее рассуждение указало нам, по-видимому, прекрасный путь? — спросил я.— Если мы пожелаем представить себе здоровое тело, то поймем, что оно не нуждается ни во врачебном искусстве, ни в получении какой-либо пользы; оно довлеет себе, так что ни один здоровый человек не будет другом врачу: ведь он здоров. Не так ли?

— Именно так.

— А больной человек из-за своей болезни будет в нем нуждаться?

— Как же иначе?

b — Ведь болезнь — это зло, врачебное же искусство — нечто полезное и благое.

— Да.

— Тело же само по себе — это ни благо ни зло.

— Правильно.

— А бывает оно вынуждено из-за своей болезни тянуться к врачебному искусству и его любить?

— Мне кажется, да.

— Следовательно, ни дурное ни хорошее становится дружественным хорошему из-за присутствующего в нем зла?

— Похоже, что так.

— Ясно, что оно становится дружественным хорошему раньше, чем оказывается плохим из-за наличного
c в нем зла. Ведь оно стремится к хорошему и дружески тянется к нему до того, как само станет плохим: мы же сказали, что дурное не может быть другом хорошему.

— Да, не может.

— Посмотрите же, что именно я утверждаю: некоторые вещи, говорю я, сами уподобляются тому, что в них присутствует, другие же нет. Например, если кто пожелает выкрасить некий предмет какой-нибудь краской, то краска эта будет присутствовать в том, что ею выкрашено.

— Конечно.

— В этом случае выкрашенный предмет будет иметь такой же цвет, как положенная на него краска?

— Я не совсем тебя понимаю,— молвил Менексен. d

— Но я вот что имею в виду,— продолжал я.— Если кто-нибудь твои рыжие волосы покрасит белилами, станут они от этого белыми или лишь будут казаться такими?

— Будут казаться,— отвечал он.

— Но в них будет присутствовать белизна.

— Да.

— Однако от этого они ничуть не станут белыми, но, несмотря на присутствие белизны, окажутся ни белыми ни черными.

— Это правда.

— Когда же, мой друг, старость выкрасит их в тот же цвет, они станут такими же, как то, что к ним добавилось,— белыми от присутствия белизны.

— Как же иначе? e

— Вот о том я тебя сейчас и спрашиваю: если к чему-то присоединится нечто, уподобится ли то, что получило данный признак, этому последнему? Или же это будет зависеть от способа, каким произошло это присоединение?

— Скорее именно так,— отвечал Менексен.

— Значит, и то, что ни плохо ни хорошо, иногда от присоединения плохого не становится плохим до поры до времени, а бывает, что и становится.

— Несомненно.

— И пока это еще не стало плохим от присоединения плохого, присутствие последнего заставляет то, что и не плохо и не хорошо, стремиться к хорошему. То же, что делает его плохим, лишает его одновременно и такого стремления и любви к добру. И это не будет уже 218
ни плохим ни хорошим, но оказывается плохим, а плохое не может быть, как мы видели, другом хорошему.

— Нет, не может.

— Поэтому мы должны сказать, что те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло — невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще понимают, что не знают того, что́ им неизвест- b

но. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош и не плох; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие [29], ибо, как показало наше прежнее рассуждение, ни противоположное не дружественно противоположному, ни подобное — подобному. Припоминаете ли вы это?

— Разумеется,— отвечали оба.

— Теперь,— продолжал я,— Лисид и Менексен, мы наилучшим образом установили, что̀ есть дружественное, а что таковым не является. Мы утверждаем, что
c и не хорошее и не плохое — идет ли речь о душе, теле или о чем бы то ни было другом — оказывается дружественным хорошему в силу присутствия в нем плохого.

Оба они согласились с тем, что это во всех отношениях верно.

Сам я также очень обрадовался, подобно охотнику, настигшему наконец свою добычу [30]. Но потом — не знаю откуда — пришло мне в голову нелепейшее подозрение, что наш общий вывод неверен. Сразу опечалившись, я молвил:

— Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось!

Какова первоприрода дружбы?

d — Да как же так? — спросил Менексен.

— Боюсь,— отвечал я,— не уподобились ли мы лживым бахвалам, попусту бросающимся такими вот словами относительно дружбы.

— Что ты имеешь в виду? — спросил он.

— А вот что,— сказал я,— давайте посмотрим: тот, кто является другом, является им кому-то или же нет?

— Разумеется, кому-то,— отвечал он.

— Без всякой причины и цели или по какой-то причине и ради чего-то?

— По какой-то причине и ради чего-то.

— А тому, ради чего друг является другом своему другу, он дружествен или же не дружествен и не враждебен?

e — Я не совсем понимаю,— промолвил Менексен.

— Это неудивительно,— сказал я.— Но, быть может, тебе будет яснее, да и сам я лучше осмыслю свои слова, если скажу так: мы только что утверждали, что больной человек бывает другом врачу. Не так ли?

— Да.

— Значит, он друг ему по причине своей болезни и ради выздоровления?

— Да.

— А болезнь — это зло?

— Ну конечно.

— А здоровье? — спросил я.— Благо или зло или ни то ни другое?

— Благо,— отвечал он.

— Итак, мы говорили, если я не ошибаюсь, что тело, 219
не являясь ни благом ни злом, бывает дружественно врачебному искусству по причине болезни, то есть по причине зла. Врачебное же искусство — благо, ему дарят дружбу ради здоровья, а здоровье — это также благо. Ты согласен с этим?

— Да.

— Так другом или недругом бывает здоровье?

— Другом.

— А болезнь — это враг?

— Разумеется.

— Значит, то, что не есть ни благо ни зло, становит- b
ся другом хорошему по причине зла и вражды и ради блага и дружбы.

— Это очевидно.

— Следовательно, друг становится другом во имя дружбы и по причине вражды.

— По-видимому.

— Ну что ж, дети мои,— сказал я.— Коль скоро мы к этому пришли, давайте будем внимательны, чтобы не промахнуться. Ведь то, что дружественное оказалось дружественным дружественному и подобное оказывается таким образом дружественным подобному, я оставляю пока в покое — мы же признаём это невозможным. Но давайте проследим, чтобы нас не обмануло наше теперешнее рассуждение. Итак, мы сказали, что врачеб- c
ное искусство дружественно во имя здоровья?

— Да.

— Значит, и здоровье дружественно также?

— Конечно.

— А если дружественно, то ведь ради чего-то?

— Да.

— Ради чего-то дружественного, если придерживаться прежнего решения?

— Разумеется.

— Но значит, и это последнее будет дружественным ради чего-то дружественного?

— Да.

— Однако, став на такой путь, не должны ли мы
будем в конце концов неизбежно остановиться, то есть
прийти к некоему первоначалу[31], которое уже не
приведет нас более к другому дружественному, но ока-
d жется тем первичным дружественным, во имя которого
мы и считаем дружественным все остальное?

— Да, это неизбежно.

— Вот это и есть то, что я имею в виду: я опасался,
как бы не обмануло нас все, что́, по нашим словам,
дружественно на основе этого первоначала и представ-
ляет собой как бы его отображение, в то время как само
это первоначало есть истинно дружественное. Давайте
поразмыслим вот над чем: когда кто-нибудь ценит что-
либо чрезвычайно высоко — например, когда отец всему
e своему достоянию предпочитает своего сына,— он ведь
должен из предпочтения к своему сыну высоко ценить
и что-то еще? Например, если бы он увидел, что тот
выпил цикуту[32], он ведь выше всего ценил бы тогда ви-
но, считая, что оно может спасти его сыну жизнь?

— Несомненно,— откликнулся Менексен.

— А также и сосуд, в котором содержалось бы это вино?

— Конечно.

— Но значит ли это, что в таких обстоятельствах он
не делает никакого различия между глиняным кубком
и своим сыном или между своим сыном и тремя мерами
вина? Или же в действительности дело обстоит так: все
эти усилия делаются не ради средств, употребляемых
для достижения поставленной цели, но ради цели, во
220 имя которой пускаются в ход эти средства? Часто мы го-
ворим, что высоко ценим золото и серебро; однако это не
вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы
копим и золото и все остальные средства. Так ли мы
скажем?

— Разумеется, так.

— Но не то же ли самое относится к дружественно-
му? Все то, что мы называем дружественным нам из-за
b некоего иного дружественного, дружественно не в
собственном смысле этого слова: на самом деле дру-
жественно, как видно, лишь то самое, к чему устрем-
ляется все это так называемое дружественное.

— По-видимому, так оно и есть,— сказал Менексен.

— Значит, то, что дружественно по существу, дружественно не из-за какого-то другого дружественного?

— Это верно.

— Значит, следует исключить то, что дружественное дружественно по причине какого-то другого дружественного. А благо — это нечто дружественное?

— Мне кажется, да.

— Итак, благо любят по причине зла, и дело обстоит
следующим образом: если бы из трех вещей, сейчас на- c
ми перечисленных,— блага, зла и того, что не есть ни
благо ни зло,— остались бы только две, причем зло бы
исчезло и ничему больше не грозило — ни телу, ни
душе, ни всему остальному, что мы определили как само
по себе ни плохое ни хорошее, то благо не принесло бы
нам никакой пользы, но оказалось бы бесполезным?
Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожи-
даем для себя никакой пользы, именно тогда становится d
ясным, что мы любим и ценим благо из-за присутствия
зла, как некое лекарство от этого зла, зло же приравни-
ваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни
в каком лекарстве. Такова природа блага, и любим
мы его по причине зла, когда сами находимся посредине между благом и злом; само же по себе — как самоцель — оно ведь не приносит никакой пользы?

— Похоже, что нет,— отозвался Менексен.

— Итак, нам дружественно то, к чему устремляется
все остальное, именуемое нами дружественным из-за e
иного дружественного, кое ничем не напоминает остальных. Последние именуются дружественными из-за того дружественного, кое в полную противоположность остальному оказывается истинно дружественным, дружественным по самой своей природе: ведь остальное для нас дружественно по причине враждебного; если же враждебное исчезает, оно, по-видимому, не будет больше нам дружественным.

— По крайней мере,— сказал Менексен,— если верить сказанному сейчас.

— Но,— спросил я,— во имя Зевса, если зло погиб-
нет, исчезнут ли также голод и жажда или другие по- 221
добные вещи? Или, коль скоро существуют люди и другие живые существа, голод останется, хотя он и не будет вредоносным? Также и жажда и другие вожделения не будут больше злом, ибо ведь зло погибло? Или вообще вопрос о том, что́ тогда будет или чего не будет, смехотворен? Кому ж это может быть ведомо? Однако одно мы знаем, а именно что в настоящее время голодаю-

щий человек может испытывать и урон и пользу. Не так ли?

— Разумеется.

b — Значит, и терпящий жажду или испытывающий другие подобные вожделения может иногда испытывать их с пользой для себя, иногда — во вред, а иногда и не так и не этак?

— Несомненно.

— Что ж, если зло погибнет, следует ли из этого, что вместе с ним должно погибнуть и то, что не является злом?

— Вовсе нет.

— Значит, вожделения, кои не хороши и не дурны, останутся и тогда, когда погибнет зло?

— Очевидно.

— Так вот, возможно ли, испытывая к чему-либо вожделение и страсть, не любить то, что вызывает эти страстные вожделения?

— Мне кажется, нет.

c — Значит, и после исчезновения зла останется что-то дружественное?

— Да.

— Но ведь если зло — причина того, что нечто является дружественным, то после его гибели ничто не может быть дружественным чему-то другому. Коль скоро причина погибла, не может продолжать существование то, чему она служила причиной.

— Ты прав.

— А разве мы не признали, что дружественное дружественно чему-то и по какой-то причине? Мы ведь считали тогда, что причина эта — зло, и именно по причине зла то, что и не хорошо и не плохо, дружественно хорошему.

— Это правда.

d — А вот теперь, похоже, обнаруживается какая-то иная причина взаимной дружбы.

— Да, похоже, что так.

— Значит, и в самом деле, как мы говорили недавно, вожделение есть причина дружбы и вожделеющее дружественно тому, к чему оно вожделеет, и тогда, когда оно вожделеет, а то, что мы прежде говорили относительно дружественного, оказывается вздором, словно поэма, изобилующая длиннотами?

— Это возможно.

— Однако вожделеющее вожделеет к тому, в чем оно нуждается [33]. Не так ли?

— Да. e

— Значит, нуждающееся дружественно тому, в чем оно нуждается?

— Мне так кажется.

— Нуждается же оно в том, чего оно каким-то образом лишено?

— Как же иначе?

— Итак, Менексен и Лисид, похоже, что любовь, дружба и вожделение оказываются чем-то внутренне нам присущим [34].

Они с этим согласились.

— Значит, коль скоро вы между собою друзья, вы по своей природе друг другу родственны.

— Да, несомненно! — воскликнули они в один голос.

— И если, мальчики,— сказал я,— кто-либо из двух
вожделеет к другому или любит его, то, следовательно, 222
он не вожделел, не любил бы его и не испытывал бы к нему дружеского чувства, если бы не был каким-то образом родствен любимому — душою ли или неким свойством, привычкой либо особенностью души.

— Несомненно,— отозвался Менексен; Лисид же промолчал.

— Далее,— заметил я,— мы, естественно, должны любить родственное нам по своей природе.

— Да, это естественно,— сказал Менексен.

— А посему подлинно любящему, а не делающему вид, что он любит, любимец должен отвечать любовью.

На это Лисид и Менексен едва кивнули, Гиппотал b
же от радости то бледнел, то краснел.

А я, желая пересмотреть сказанное заново, говорю:

— Если нечто родственное отлично от подобного, то, как мне кажется, Лисид и Менексен, мы говорим дело относительно дружбы. Если же подобное и родственное — одно и то же, нелегко нам будет отбросить наше прежнее рассуждение, ибо тогда окажется, что подобное подобному вовсе не бесполезно в силу своей подобности; и уж совсем чистым вздором выглядело бы
допущение, будто бесполезное дружественно. Итак, не c
желаете ли вы,— продолжал я,— поскольку мы уже почти пьяны от слов, согласиться с утверждением, что родственное чем-то отлично от подобного?

Существенные трудности в определении понятия дружбы

— Конечно, желаем.

— Не предположим ли мы также, что благо родственно всему, зло же, наоборот, чуждо? Или что зло родственно злу, благо — благу, а то, что не есть ни благо ни зло,— тому, что не есть ни благо ни зло?

Они согласились со всеми членами этого положения.

d — Итак, мальчики,— сказал я,— мы снова впали в то недоразумение относительно дружбы, которое отбросили раньше: получается, что несправедливый человек несправедливому и дурной дурному будет таким же другом, как хороший человек хорошему.

— Похоже, что так,— откликнулся Менексен.

— Далее, если мы утверждаем, что благое и родственное тождественны [35], разве это не то же самое, что сказать: только хороший человек — друг хорошему?

— Конечно, то же самое.

— Однако припоминаете ли вы, что и по этому пункту мы, как нам казалось, себя опровергли?

— Припоминаем.

e — Но как же еще можем мы воспользоваться нашим рассуждением? Не ясно ли, что никак? У меня возникла потребность, подобно мудрым судьям, пересмотреть с самого начала все нами сказанное. Итак, если ни любящие, ни любимые, ни подобные, ни неподобные, ни добрые люди, ни родственные, равно как и все прочее, что мы перечислили,— я уж и не упомню всего, такое этих вещей было множество,— если ничто из этого не является дружественным, мне нечего больше сказать.

223 Говоря это, я имел в виду привлечь к нашей беседе кого-нибудь из тех, кто постарше. Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варварском наречии,
b продолжали их звать, нам показалось, что они перепились на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать [36]; побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал:

— Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями — я и себя отношу к вашим друзьям,— оказались не в состоянии выяснить, что же это такое — друг.

ХАРМИД

Сократ

Вернулся я вчера вечером из лагеря под Потидеей [1], 153
и так как я долго отсутствовал, то с радостью пошел к привычным местам бесед. Зашел я также в палестру Посейдона Таврия, что напротив царского храма [2], и застал там много народу — некоторые из них были мне незнакомы, большинство же известны. И как только завидели они меня, неожиданно вошедшего, тотчас же b
прямо издалека и со всех сторон стали меня приветствовать. А Херефонт [3] с присущей ему восторженностью, вырвавшись вперед, подбежал ко мне и, схватив за руку, воскликнул: «Сократ мой, так ты уцелел в битве?!» (В самом деле, незадолго до моего отбытия из Потидеи там произошла битва, о которой собравшиеся здесь узнали лишь недавно.) А я ему в ответ: «Как видишь, уцелел».

— Да ведь сюда дошли вести,— сказал он,— что битва была очень жестокой и в ней пали многие люди, c
которых мы знаем.

— Пожалуй,— отвечал я,— это правдивые вести.

— Значит,— спросил он,— ты участвовал в битве?

— Участвовал.

— Садись же сюда,— сказал он,— и расскажи нам, ведь не обо всем мы точно осведомлены.

С этими словами он усадил меня подле Крития [4], сына Каллесхра. Сев рядом, я приветствовал Крития и остальных и стал рассказывать им о войске все, что каждого интересовало; вопросы же сыпались со всех d
сторон.

А когда мы вдоволь наговорились об этом, я в свою очередь стал расспрашивать их о здешних делах: о философии — в каком она сейчас состоянии, и о молодежи — есть ли среди них кто-либо, выдающийся своим разумом, красотой или тем и другим вместе. В это мгновение Критий, оглянувшись на дверь и увидев несколь- 154
ких входящих юношей, шумно споривших между собою, и следующую за ними толпу людей, сказал:

— Что касается красивых, Сократ, ты тотчас же, кажется мне, это узнаешь: ведь входящие сейчас сюда как раз и являются поклонниками и глашатаями того, кто ныне слывет самым красивым; мне представляется, что он и сам вот-вот подойдет.

— А кто это и чей он сын? — спросил я.

b — Ты его в общем-то знаешь,— отвечал он,— но до твоего отъезда он был еще недостаточно взрослым: это Хармид, сын Главкона [5], моего дяди, и мой двоюродный брат.

— Да, я его знаю, клянусь Зевсом,— сказал я.— Он был недурен и тогда еще, маленьким мальчиком, теперь же, думаю, он уже совсем повзрослел и стал юношей.

— Вот сейчас ты увидишь,— сказал Критий,— и насколько он вырос и каков он собою.

И при этих его словах вошел сам Хармид.

Я-то, мой друг, здесь совсем не судья: в вопросах красоты я совершенный неуч, почти все юноши в поре c возмужалости кажутся мне красивыми. И все же он мне представился тогда на диво прекрасным и статным, и показалось, что все остальные в него влюблены — так они были поражены и взволнованы в момент его появления; многие же другие поклонники следовали за ним. Со стороны нас, мужчин, это было менее удивительно, но я наблюдал и за мальчиками, и никто из них, даже из самых младших, не смотрел более никуда, но все созерцали его, словно некое изваяние.

d Тогда Херефонт, обратившись ко мне, сказал:

— Как нравится тебе юноша, мой Сократ? Разве лицо его не прекрасно?

— Необыкновенно прекрасно,— отвечал я.

— А захоти он снять с себя одежды, ты и не заметил бы его лица — настолько весь облик его совершенен.

И все согласились в этом с Херефонтом. Я же сказал:

— Геракл свидетель, вы справедливо называете его неотразимым! Если бы только ему было присуще еще нечто совсем небольшое.

— Что же это? — спросил Критий.

e — Если бы он от природы обладал достойной душою. А ведь именно таким ему подобает быть, Критий, раз он принадлежит к твоему семейству [6].

— Но,— возразил Критий,— и в этом отношении он в высшей степени достойный человек [7].

— Так почему же нам,— спросил я,— не снять одежды именно с этой его части и не предаться ее созер-

цанию прежде, чем созерцанию его внешности? [8] Во
всяком случае, в таком возрасте он уже готов к собесе-
дованиям.

— И даже очень,— отозвался Критий.— Ведь он и 155
философ, а также, как кажется и другим, и ему самому,
обладает большим поэтическим даром [9].

— Этот прекрасный дар, милый Критий,— сказал
я,— присущ вам всем издавна благодаря родству ваше-
му с Солоном [10]. Но почему ты не представишь мне
юношу, подозвавши его сюда? Ведь даже если бы он был
еще моложе, для него не было бы ничего зазорного в
том, чтобы беседовать с нами в твоем присутствии: ты
одновременно и родственник его и опекун.

— Это правильно сказано,— откликнулся он.— По-
зовем же его.

И, повернувшись к своему прислужнику, он прика- b
зал: «Мальчик, позови Хармида да скажи ему, что я
желаю показать его врачу по поводу той болезни, кото-
рой, как он совсем недавно говорил, он страдает». Мне
же Критий сказал:

— Давеча он мне говорил, что мучается головной
болью, когда поднимается ото сна с зарею. Тебе ничего
не стоит притвориться, будто ты знаешь средство от
головной боли.

— Это я могу,— отвечал я.— Пусть только подой-
дет.

— Сейчас! — сказал Критий.

Так и произошло. Хармид подошел и вызвал гром-
кий смех, ибо каждый из нас, сидящих, освобождая для c
него место, хорошенько потеснил своего соседа, чтобы
оказаться сидящим рядом с ним, пока мы не заста-
вили встать одного из сидевших с края и не сбросили на
землю другого. Хармид же, подойдя, сел между мной и
Критием. И уже с этого мгновения, милый друг, мною
овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой
я намеревался столь легко провести с ним беседу. Когда
же после слов Крития, что я знаток необходимого ему
средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и d
сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко
мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили
нас тесным кругом, тогда, благородный мой друг, я
узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой,
и меня охватил пламень: я был вне себя и подумал, что
в любовных делах мудрейший — поэт Кидий, совето-
вавший кому-то по поводу встречи с прекрасным маль-

чиком «остерегаться, выйдя, олененку подобно, на-
e встречу льву, разделить удел жертвенного мяса» [11]: ведь мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем.

Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство от головной боли, я, хоть и с трудом, выдавил из себя, что знаю.

— И какое это,— спросил он,— средство?

Я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор, если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это:

156 — Так я спишу у тебя этот заговор.

— В том случае,— сказал я,— если ты меня убедишь или даже без этого?

А он, рассмеявшись:

— Разумеется, Сократ, если сумею тебя убедить.

— Что ж, пусть будет так,— сказал я.— И ты убежден, что мое имя — Сократ?

— Если не ошибаюсь: ведь о тебе немало разговоров идет среди моих сверстников, да и с детских лет, как припоминаю, я видел тебя в обществе нашего Крития.

— А, это хорошо,— сказал я.— Тем более смело
b расскажу я тебе о заговоре — в чем он состоит. А то раньше я недоумевал, каким образом сумею доказать тебе его силу. Заговор же этот таков, что с его помощью нельзя излечить одну только голову, но, как, быть может, и ты слыхивал о хороших врачах — когда кто-либо приходит к ним с глазной болью, они говорят, что напрасно пытаться излечить одни только глаза, но необходимо, если только больной хочет привести в
c порядок глаза, подлечить одновременно и голову; точно так же совершенно бессмысленно думать, будто можно излечить каким-то образом голову саму по себе, не вылечив все тело в целом. На этом основании с помощью должных предписаний для всего тела они стараются излечить часть одновременно с целым. Или ты не слыхал, что об этом так говорят и именно так обстоит дело?

— Нет, конечно, слыхал,— отвечал он.

— Значит, тебе это представляется верным, и ты это одобряешь?

— Несомненно,— отвечал он.

d А я, почувствовав его одобрение, воспрянул духом,

и вскоре ко мне вернулась моя отвага; я оживился и сказал:

— Итак, мой Хармид, подобным же образом обстоит дело и с этим заговором. Научился же я ему, когда находился там, при войске, у некоего фракийского врача из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие [12]. Так вот, фракиец этот говорил, будто эллинские врачи правильно передают то, что я тебе сейчас поведал; но Залмоксид, сказал он, наш царь, будучи богом, говорит: «Как не следует пытаться лечить e
глаза отдельно от головы и голову — отдельно от тела, так не следует и лечить тело, не леча душу, и у эллинских врачей именно тогда бывают неудачи при лечении многих болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке [13]. Ибо,— говорит он,— всё — и хорошее и плохое — порождается в теле и во всем человеке душою, и именно из нее все проистекает, точно так же как в глазах все проистекает от головы».

Рассудительность — основная способность души

Потому-то и надо прежде всего и пре- 157
имущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу, дорогой мой, до́лжно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи [14]: от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего тела. Так он наставлял меня и относительно ле- b
карства и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне,— сказал он,— распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим». И он наказывал весьма настойчиво, чтобы я не поддавался на уговоры ни богатых людей, ни знатных, ни красивых и не поступал бы вопреки этому наставлению. Я же послушаюсь его (ведь я по- c
клялся ему, так что мне необходимо повиноваться!), и если ты пожелаешь, согласно наставлениям чужеземца, сначала предоставить мне душу, чтобы заговорить ее заговором фракийца, то я присовокуплю к этому и лекарство для головы; если же не пожелаешь, то у

меня нет средства помочь тебе, мой милый Хармид.

Критий, услышав эти мои слова, воскликнул:

— Мой Сократ, головная боль была бы для юноши истинным даром Гермеса [15], если бы она вынудила его
d ради головы усовершенствовать и свой разум. Скажу тебе, однако, что Хармид отличается от своих сверстников не только своим внешним обликом, но и тем самым, ради чего нужен, по твоим словам, твой заговор: ведь заговор этот служит приобретению рассудительности, не так ли?

— Именно так,— отвечал я.

— Так будь уверен,— возразил он,— что он кажется намного рассудительнее, чем юноши нашего времени; да и в отношении всех остальных качеств, коими бывает наделен его возраст, он ничуть не хуже других.

— Это и справедливо, Хармид,— отозвался я,—
e чтобы ты отличался всем этим от других: думаю, никто из присутствующих здесь не смог бы легко указать, какие два афинских семейства, соединившись, естественно произвели бы на свет более доблестное и знатное потомство, чем те, из которых ты происходишь. Ведь по отцу твоя семья ведет свой род от Крития, сына Дропида, и прославлена Анакреонтом, Солоном [16] и многими другими поэтами (так гласит предание) за свою
158 красоту, добродетель и другие так называемые дары богов. И со стороны матери у тебя то же самое: никто на земле не слывет более красивым и статным мужем, чем дядя твой Пириламп [17], многократно ездивший послом к Великому царю и другим правителям; да и вся семья ни в чем не уступает никакому другому роду. Поэтому тебе, происходящему от таких людей, подобает во всем быть первым. Что касается твоего внешнего
b вида, милый сын Главкона, то мне кажется, ты решительно никому ни в чем не уступаешь; если же ты, как говорит нам Критий, уродился достойным человеком и по своей рассудительности, и в отношении других своих качеств, то счастливцем родила тебя твоя мать, мой милый Хармид. Дело обстоит вот каким образом: если тебе уже присуща рассудительность, как сказал Критий, и ты достаточно разумен, ты не нуждаешься в этом случае ни в каком заговоре — ни в Залмоксидовом, ни в том, какой есть у Абариса-гиперборейца [18], но нужно просто дать тебе лекарство от головы; если
c же тебе кажется, что ты нуждаешься в заговорах, то надо произнести заговор до приема лекарства. Скажи

же мне сам, согласен ли ты с Критием в том, что ты уже причастен рассудительности, или тебе ее все-таки недостает?

Хармид сначала покраснел и показался еще прекраснее: застенчивость подобала его возрасту. А затем он ответил не без достоинства, сказав, что нелегко в подобных обстоятельствах как выразить согласие, так и дать отрицательный ответ.

— Ведь если,— сказал он,— я не соглашусь с тем, d
что я рассудителен, то одновременно будет и странным говорить так о самом себе, и окажется, что я выставлю лжецами как Крития, так и многих других, кому я кажусь рассудительным, по его словам; если же, с другой стороны, я дам утвердительный ответ и превознесу самого себя, то это, возможно, покажется дерзким, так что мне трудно тебе ответить.

Я же на это:

— Ты говоришь дело, Хармид. И мне кажется,— продолжал я,— что нам надо вместе рассмотреть, обладаешь ли ты свойством, которое меня интересует, или e
нет, дабы и ты не был вынужден говорить то, чего не желаешь, и мне не пришлось бы бездумно взяться за лечение. Итак, если тебе угодно, я хочу рассмотреть это вместе с тобою; если же нет, давай это оставим.

— Но мне это в высшей степени желанно, поэтому рассмотри вопрос таким способом, какой представляется тебе самому наилучшим.

— Мне представляется наилучшим такой способ рассмотрения: ведь ясно, что, если тебе свойственна рассудительность, у тебя должно быть насчет нее свое мнение. Она необходимо должна, если только она тебе при- 159
суща, возбуждать у тебя определенное ощущение, из которого у тебя возникало бы о ней некое мнение — что такое эта рассудительность и каковы ее свойства. Или ты иного мнения?

— Нет, я думаю именно так.

— Ну,— продолжал я,— если только ты владеешь эллинской речью, то ведь сможешь нам сказать, что ты об этом думаешь и чем именно она тебе представляется?

— Возможно,— отвечал он.

— Для того чтобы мы могли установить, присуща тебе рассудительность или нет, скажи,— продолжал я,— что называешь ты, согласно твоему мнению, этим именем?

b **Три определения рассудительности**

Но он сначала заколебался и не склонен был отвечать. Затем, однако, сказал, что рассудительностью кажется ему умение все делать, соблюдая порядок и не спеша,— в пути, и в рассуждениях, и во всем остальном также. «Мне кажется,— добавил он,— что в целом то, о чем ты спрашиваешь, можно определить как некую осмотрительность».

— И ты считаешь, что ты прав? — спросил я.— Впрочем, Хармид, действительно говорят, что осмотрительные люди рассудительны. Посмотрим же, дельны ли c эти речи. Скажи мне, разве рассудительность не принадлежит к прекрасным вещам?

— Разумеется,— отвечал он.

— А какое свойство является более прекрасным для учителя грамматики — писать соответствующие буквы [19] быстро или медленно?

— Быстро.

— А читать? Быстро или медленно?

— Быстро.

— А быстро играть на кифаре и стремительно побеждать в борьбе ведь прекраснее, чем делать то же самое спокойно и медленно?

— Да.

— Ну а когда бьешься на кулаках или участвуешь в многоборье, разве дело обстоит не таким же образом?

— Несомненно.

— А в беге и прыжках и во всех остальных телесных упражнениях разве не присуще прекрасному все d то, что совершается стремительно и быстро, а постыдному — то, что делается медленно и с трудом?

— Это очевидно.

— Значит, для нас очевидно,— сказал я,— что в отношении тела самым прекрасным является не осмотрительность, но высокая скорость и стремительность. Или это не так?

— Несомненно, так.

— Ну а рассудительность была у нас чем-то прекрасным?

— Да.

— Значит, что касается тела, не осмотрительность, но скорость была бы более разумной, поскольку рассудительность — это нечто прекрасное?

— Похоже, что так,— отвечал он.

— Далее,— сказал я,— что лучше: понятливость e
или тупость?
— Понятливость.
— А понятливость является ли способностью понимать быстро, в то время как тупость означает замедленное понимание?
— Да.
— А что неизмеримо прекраснее: обучить другого быстро и решительно или же медленно и постепенно?
— Быстро,— отвечал он,— и решительно.
— Далее, припоминать и запоминать лучше медленно и постепенно или решительно и быстро?
— Решительно и быстро,— отвечал он.
— И находчивость является некоей стремитель- 160
ностью души, а вовсе не ее медлительностью?
— Это правда.
— Так не сводится ли все сказанное — об учителе грамматики, кифаристе или любом другом мастере — к тому, что наилучшим является самое быстрое, а не самое медленное?
— Это так.
— Ну а при душевных поисках и размышлениях, думаю я, достойным похвалы оказывается не самый медлительный, с трудом соображающий и находящий реше-
ние человек, но тот, кто это решение усматривает быст- b
рее и легче всех.
— Да, это так,— сказал он.
— И разве, Хармид,— спросил я,— все, что касается тела и души, не представляется нам более прекрасным, если ему свойственны стремительность и скорость, а не медлительность и осмотрительность?
— Видимо, это так,— отвечал он.
— Следовательно, рассудительность не может быть осмотрительностью, и рассудительная жизнь — не осмотрительная, если верить этому рассуждению, ведь, согласно ему, рассудительная жизнь должна быть прекрасной. Нам показалось одно из двух: либо осторож-
ные действия в жизни вообще менее прекрасны, либо c
только в очень немногих случаях более прекрасны, чем быстрые и решительные. Если же, мой друг, осторожные действия большей частью оказываются ничуть не прекраснее, чем напористые и быстрые, то рассудительность будет не более заключаться в осторожных дей-
ствиях, чем в решительных и быстрых, идет ли речь d

о походке, словах или о чем-либо ином, и осторожная жизнь не будет рассудительнее неосторожной, коль скоро мы предположили в нашем рассуждении, что рассудительность — это нечто прекрасное, быстрое же оказалось не менее прекрасным, чем медленное.

— Мне кажется, Сократ,— сказал Хармид,— что ты молвил правду.

— Итак, Хармид,— сказал я,— если ты вновь как следует вдумаешься в сказанное, бросив взгляд на самого себя, и представишь себе, каким именно делает тебя свойственная тебе рассудительность, то, взвесив
e все это, ты сможешь смело и точно определить, что же она собой представляет.

А он, чуть-чуть помедлив, а затем вполне мужественно оценив себя, молвил:

— Теперь мне кажется, что рассудительность делает человека стыдливым и скромным и что она то же самое, что стыдливость.

— Пойдем дальше,— сказал я.— Ведь перед этим ты согласился, что рассудительность — это нечто прекрасное?

— Конечно,— отвечал он.

— Но разве люди рассудительные одновременно не хорошие люди?

— Да, хорошие.

— А разве может быть хорошим то, что не делает людей хорошими?

— Конечно, нет.

— Следовательно, рассудительность — это не только прекрасная, но и благая вещь.

161 — Мне кажется, это так.

— Что ж,— продолжал я,— веришь ли ты, будто Гомер удачно изрек эти слова:

Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым [20].

— Верю.

— Похоже, следовательно, что стыдливость — это благо и одновременно не благо?

— Да, очевидно.

— Но ведь рассудительность — это благо, если она делает хорошими, а не плохими тех, кому она присуща.

— Да, мне кажется, дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Значит, рассудительность — это не стыдливость,

коль скоро она — благо, стыдливость же оказывается b
не более благом, чем злом.

— Мне, Сократ, — возразил он, — представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слыхал от кого-то, будто быть рассудительным значит «заниматься своим»[21]. Посмотри же, правильным ли тебе покажется изречение того, кто это сказал.

А я на это:

— Ах ты, плут! Ведь ты слыхал это от нашего Крития или кого-то другого из мудрецов! c

— Видно, — вмешался Критий, — это чьи-то чужие слова: я их не произносил.

— Но, мой Сократ, — возразил на это Хармид, — какая разница, от кого я это слыхал?

— Никакой, — отвечал я. — Во всяком случае, рассмотреть надлежит не кто это сказал, но истинны эти слова или нет.

— Это ты правильно говоришь, — молвил он.

— Клянусь Зевсом! — воскликнул тут я. — Будет удивительно, если мы здесь к чему-то придем: ведь слова эти напоминают загадку.

— Почему же? — спросил он.

— Да потому что тот, кто сказал, будто рассуди- d
тельность — это умение «заниматься своим», подразумевал не то, что произнес вслух. Или, по-твоему, когда учитель грамматики пишет либо читает, он ничем не занимается?

— Нет, я думаю, наоборот, что он занимается чем-то, — отвечал Хармид.

— Так что же, тебе кажется, будто учитель грамматики пишет и читает лишь свое имя и лишь этому учит вас, мальчиков, или вы точно так же писали имена своих врагов, как и свои собственные и своих друзей?

— Точно так же.

— Значит, занимаясь этим, вы делали много лишнего и не проявляли рассудительности? e

— Вовсе нет.

— Но ведь вы занимались вовсе не «своим», если только читать и писать означает заниматься.

— Ничего иного это не означает.

— А лечить, мой друг, строить дома, ткать или вообще создавать с помощью какого-либо искусства любые

произведения этого искусства означает, по-твоему, чем-то заниматься?

— Несомненно.

— Но как тебе кажется,— спросил я,— правильно ли, если государство управляется законом, повелевающим каждому самому ткать и стирать себе плащ, тачать сапоги и подобным же образом выделывать фляги,
162 скребки и всю прочую утварь, а за чужие вещи не браться, но каждому производить и изготовлять только свое?

— Нет, мне не кажется это правильным.

— Однако,— продолжал я,— если бы государство это жило рассудительно, оно жило бы правильно?

— Как же иначе? — отвечал он.

— Следовательно,— заключил я,— заниматься такими делами и подобным образом делать свое не означает быть рассудительным.

— По-видимому, не означает.

— Следовательно, как я и утверждал недавно, похоже, что загадками говорил сказавший, будто рассудительность — это умение «заниматься своим»: ведь не
b был же он настолько прост. Или, быть может, Хармид, ты слыхал это от какого-нибудь дурачка?

— Вовсе нет,— отвечал он,— ведь человек этот казался весьма даже мудрым.

— Тогда, как мне думается, он скорее всего загадал загадку, поскольку трудно ведь догадаться, что это значит — «заниматься своим».

— Может быть,— отозвался Хармид.

— Что же это, однако, значило бы — «заниматься своим»? Ты не мог бы сказать?

— Нет, клянусь Зевсом, я этого не знаю! Но быть может, ничто не мешает такому предположению: тот, кто это сказал, и сам не знает, что он имел в виду.

И говоря это, он с усмешкой оглянулся на Крития.
c Что до Крития, то давно уже было видно, как он раздражен и как жаждет показать себя перед Хармидом и всеми остальными присутствующими. И раньше-то он едва сдерживался, а тут совсем потерял над собою власть. Мне кажется, скорее всего я был прав, когда предположил, что именно от Крития слышал Хармид это объяснение рассудительности. А Хармид, не желая сам объяснить это, но стремясь услышать ответ от Крития, ста-
d рался его подзадорить, делая вид, что тот опровергнут; Критий же этого не стерпел, и мне показалось, что он гневается на Хармида, как обычно гневается поэт на

актера, скверно истолковавшего его сочинение. Пристально посмотрев на Хармида, он бросил:

— Ты так считаешь, Хармид? Значит, если ты не уразумел мысли того, кто сказал, что рассудительность — это умение «заниматься своим», то он и сам этого не разумеет?

— Но, достойнейший мой Критий,— вмешался я,— нет ничего удивительного, если в своем возрасте он этого не разумеет; тебе же подобает это знать и по возрасту, e
и потому, что ты его воспитатель. Если ты согласен, что рассудительность — именно то, о чем говорит Хармид, и принимаешь такое объяснение, я с гораздо большим удовольствием рассмотрю с тобою, правильно ли это сказано или нет.

— Но я полностью согласен и принимаю его объяснение,— сказал Критий.

— И прекрасно делаешь,— подтвердил я.— Скажи же мне: согласен ли ты с тем, что я сейчас спрашивал о мастерах, а именно что все они делают нечто?

— Да, согласен.

— И тебе кажется, что они делают только свое дело 163
или также и чужие дела?

— И чужие также.

— Значит, рассудительными бывают не только те, кто делают лишь свои дела?

— Почему бы и нет? — отвечал Критий.

— Я тоже так думаю,— сказал я.— Но смотри, чтобы это не задело того, кто, предположив, что рассудительность — это умение «заниматься своим», позже, ничтоже сумняшеся, признает, что могут быть рассудительными и те, кто занимаются чужими делами!

— Как это? — возразил он.— Признав, что рассудительными бывают люди, делающие чужие дела, я признал, будто ими бывают и те, кто занимаются чужими делами?!

— Скажи мне,— возразил я,— разве не одно и то же b
ты называешь словами «делать» и «заниматься»? [22]

— Нет, не одно и то же,— отвечал он.— Да и «трудиться» не означает «делать» [23]. Я перенял это у Гесиода, сказавшего, что никакой труд не может считаться зазорным [24]. Или, думаешь ты, если бы он называл словами «трудиться» и «заниматься» те дела, что ты сейчас перечислил, он решился бы сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой или продажного развратника? Не надо так ду-

мать, Сократ; я полагаю, что он считал «дело» чем-то
c отличным от «труда» и «занятия». И дело оказывается иногда постыдным, если оно не связано с чем-то прекрасным, труд же никогда и ни в коей мере не может быть позором: ведь Гесиод именует трудами то, что делается прекрасно и с пользой, а дела, подобные тем, называет делячеством и наживой. Нужно еще сказать, что собственными делами он считает лишь первые, а все вредные занятия относит к чужеродным. Так что, надо думать, и Гесиод и любой другой разумный человек именуют рассудительным того, кто занимается собственным делом.

d — Мой Критий,— сказал я,— едва лишь ты начал свою речь, как я уже уловил, что ты называешь то, что нам присуще и свойственно, «хорошим», а свершение хорошего именуешь «занятиями». Я ведь много раз слышал от Продика подобные различения имен [25]. И я предоставляю тебе распорядиться любым названием как тебе будет угодно; разъясни лишь, к чему именно относишь ты то имя, которое произносишь. Поэтому
e сейчас надо снова уточнить: стало быть, свершение, или творение (или как тебе еще угодно это именовать), хороших дел ты именуешь рассудительностью?

— Вот именно,— отвечал он.

— Значит, тот, кто совершает дурные дела, не рассудителен, и рассудителен лишь тот, кто вершит хорошие?

— А тебе, достойнейший мой,— возразил он,— разве не так это представляется?

— Оставь это,— сказал я.— Ведь мы рассматриваем сейчас не мои представления, но твои нынешние высказывания.

— Я утверждаю,— сказал он,— что тот, кто вершит не достойные, но дурные дела, не рассудителен, рассудителен же тот, кто вершит хорошие дела, а не плохие. Я ясно условился с тобой, что рассудительность — это свершение хороших дел.

164 — Вполне возможно, что ты и прав. Удивляет меня,— продолжал я,— лишь следующее: что же, ты считаешь, будто рассудительные люди не ведают того, что они рассудительны?

— Нет, я этого не считаю,— возразил он.

— Но разве ты не сказал совсем недавно,— продолжал я,— будто ничто не мешает мастерам, делающим чужие дела, быть все же рассудительными?

— Да,— отвечал он,— я это говорил; ну и что же?

— Ничего. Но скажи, не думаешь ли ты, что врач, делая кого-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, b кого он излечивает?

— Да, я так думаю.

— Значит, тот, кто совершает подобное дело, занимается тем, чем дóлжно?

— Да.

— А тот, кто занимается тем, что дóлжно, разве не рассудителен?

— Конечно, рассудителен.

— И разумеется, врачу необходимо знать, когда он лечит с пользой, а когда — нет? И ведь точно так же любому мастеру надо знать, будет ли польза от дела, которым он занимается, или же нет?

— Быть может, и не надо.

— Значит, иногда,— сказал я,— врач сам не сознает, c принес ли он пользу или причинил вред, когда что-либо сделал? Хотя, когда он приносит пользу, он, по твоим словам, поступает рассудительно? Или ты не так сказал?

— Именно так.

— Следовательно, получается, что иногда, принося пользу, он поступает рассудительно и бывает рассудительным человеком, хотя и не осознает себя как такового?

Рассудительность как самопознание и знание добра и зла

— Но этого, Сократ,— возразил он,— не может быть. И если ты считаешь, что из моих прежних утверждений необходимо следует такой вывод, то я скорее от них отступлюсь и d не стану стыдиться признания, что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный человек может не осознавать себя как такового. Мое утверждение состоит примерно в том, что рассудительность — это самопознание, и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную надпись в Дельфах [26]. Мне кажется, что она была сделана с той целью, чтобы служить приветствием бога, обращенным к входящим, вместо слова «здравствуй!» [27]. Сделавший ее, видно, считал e обращение «здравствуй!» неправильным и советовал вместо того желать друг другу быть рассудительными. Таким образом, бог приветствует входящих в святилище иначе, чем люди,— вот в чем заключался, на мой взгляд, замысел того, кто сделал надпись. И потому говорят, что всякому посетителю бог возвещает только одно:

«Будь рассудителен!» Правда, в качестве прорицателя он выражается немного загадочно, ведь «Познай самого
165 себя!» и «Будь рассудителен!» — это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов и как считаю я сам. Быть может, кто-нибудь и сочтет, что дело обстоит иначе, как, я думаю, произошло и с теми, кто сочинил более поздние надписи: «Ничего сверх меры!» и «Не зарекайся — быть беде!»[28] Они полагали, что изречение «Познай самого себя!» — это совет, а не приветствие, обращенное богом к входящим; поэтому, стремясь приписать богу не менее полезные советы, они и начертали эти надписи. А говорю я это, Сократ, вот ради
b чего: все, что было сказано раньше, я отдаю на твое усмотрение; быть может, ты сказал об этом нечто более правильное, быть может, и я, но нами не было сказано ничего достаточно ясного. Теперь же я желаю предоставить слово тебе, если ты не согласен, что рассудительность — это самопознание.

— Но, мой Критий,— возразил я,— ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь с тобой, когда мне вздумается.
c Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобою выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам я не знаю ответа. А сказать, согласен ли я с тобою или нет, я хочу после того, как мы с тобой этот вопрос выясним. Потерпи же, пока мы его рассмотрим.

— Так рассматривай же,— сказал он.

— Вот я и рассматриваю,— отвечал я.— Ведь если рассудительность есть умение что-либо познавать, ясно, что она представляет собою знание некоей вещи. Или ты не согласен?

— Да,— отвечал он,— это знание самого себя.

— Значит, и врачебное искусство есть знание того, что́ дает здоровье?

— Несомненно.

— Итак, если ты спросишь меня: «Для чего нам пригодно врачебное искусство, коль скоро оно — наука
d о здоровье, и что оно совершает?» — я могу ответить, что оно приносит немалую пользу. Ведь оно доставляет нам здоровье — прекрасную вещь, если только ты это допускаешь.

— Да, допускаю.

— А если ты меня спросишь о строительстве — какое, согласно моему мнению, оно вершит дело, будучи

знанием того, как строить,— я отвечу, что оно строит дома; и точно так же я отвечу по поводу других искусств. Поэтому, Критий, тебе следует, коль скоро ты утверждаешь, что рассудительность — это знание самого себя, уметь ответить на вопрос: будучи наукой о себе, что e
доставляет нам рассудительность прекрасного и достойного упоминания? Ну, отвечай же.

— Но, Сократ,— возразил он,— ты неверно ведешь исследование. Ведь рассудительность не подобна другим знаниям, да и все остальные знания не подобны друг другу. Ты же исследуешь их так, как если бы они были друг другу подобны. Поэтому скажи мне,— продолжал он,— разве у счетного искусства или у геометрии есть произведения, подобные жилищу, создаваемому искусством строительства, или плащу — творению ткацкого искусства, или многим другим таким творениям, кои можно указать для многих искусств? Можешь ли ты 166
мне указать на подобные произведения первых двух названных мною искусств? Нет, ты не сможешь этого сделать!

А я отвечал:

— Ты прав. Но я могу тебе указать, к чему отличному от науки самой по себе относится каждая из этих наук [29]. Например, счетное искусство имеет дело с четными и нечетными числами и с вопросом о том, каково их количество само по себе и по отношению друг к другу. Не так ли?

— Безусловно, так,— отвечал он.

— Но разве при этом чёт и нечёт не являются чем-то отличным от самого искусства счета?

— Как же иначе?

— Точно таким же образом и искусство взвешива- b
ния — это наука о более и менее тяжелом весе. Но тяжелое и легкое — это ведь нечто отличное от искусства взвешивания самого по себе. Ты согласен?

— Конечно.

— Скажи же, наукой о чем является рассудительность? Ведь, наверное, о том, что́ отлично от рассудительности самой по себе?

— Вот в этом-то и все дело, Сократ,— сказал он.— Ты в своих поисках пришел к тому, что́ отличает рассудительность от всех остальных знаний, но тем не менее продолжаешь отыскивать некое ее сходство с ними. Однако это не так, все остальные науки имеют своим c
предметом нечто иное, а не самих себя, рассудитель-

ность же — единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя. И это вовсе для тебя не секрет. Однако, думаю я, ты делаешь то, что недавно еще за собой отрицал: ты пытаешься меня опровергнуть, пренебрегая самой сутью нашего рассуждения.

— Как можешь ты думать,— возразил я,— если бы даже я тебя полностью опроверг, будто я это делаю
d ради чего-то иного, а не ради того, о чем я и сам себя вопрошаю — каковы на этот счет мои взгляды,— ибо опасаюсь, как бы от меня не укрылась какая-то вещь, в знании коей я убежден, между тем как на самом деле ее не знаю. И сейчас я утверждаю, что занят именно этим, и рассматриваю твое суждение главным образом ради себя, а может быть, и ради пользы других: или ты не считаешь, что это было бы общим благом почти всех людей, если бы стала очевидной суть каждой вещи?

— Нет, напротив, Сократ, я думаю именно так.

— А посему,— сказал я,— смело отвечай, мой милый, на вопрос, что́ тебе кажется правильным, и оставь
e заботу о том, будет ли опровергнут Критий или Сократ: внимательно вдумавшись в само рассуждение, посмотри, какой выход останется тому, кто окажется опровергнут.

— Что ж,— отвечал он,— я так и сделаю. Мне кажется, ты говоришь ладно.

— Так скажи же,— подхватил я,— как ты судишь о рассудительности?

— Итак, я утверждаю,— отвечал он,— что среди всех прочих знаний она единственная является наукой и о самой себе и о других науках.

— Значит,— спросил я,— она является также наукой о невежестве, коль скоро она наука о знании?

— Несомненно,— отвечал он.

167 — Следовательно, один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что — нет, и точно так же он будет способен разглядеть других — что именно каждый из них знает и думает (если только он что-то знает), а с другой стороны, что́ каждый знает по его собственному мнению, на самом же деле не знает. Никто другой всего этого не может. Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание — все это означает не что иное, как способность знать, что́ именно ты знаешь и чего не знаешь. Ведь именно это ты утверждаешь?

— Да, именно это,— отвечал он.

— Давай совершим третье жертвоприношение Зевсу Спасителю [30],— сказал я,— и, начав заново наше исследование, во-первых, посмотрим, возможно или нет ко- b
му-то знать о том, чтó мы знаем и чего мы не знаем, и знаем ли мы это или нет; затем, если это даже возможно знать, какая нам польза в таком знании?

— Да, это следует рассмотреть,— отозвался он.

— Так давай же, мой Критий,— предложил я,— посмотри, не окажешься ли ты здесь находчивее меня? Я ведь пребываю в полном недоумении. И сказать тебе, по какой причине?

— Да, конечно,— отвечал он.

— Не сводится ли все это,— продолжал я,— к тому, что, как ты сейчас сказал, существует некая единая наука, предмет которой есть не что иное, как она сама c
и другие науки, причем она является также наукой и о невежестве?

— Несомненно.

— Посмотри же, мой друг, как странна та речь, что мы с тобой повели: ведь если ты рассмотришь тот же самый вопрос в других областях, ты увидишь, думаю я, насколько это невероятно.

— Каким образом я это увижу и на каких примерах?

— А вот на каких. Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не имеет своим объектом то, что является объектом всех других зрений, но представляет собою вѝдение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, d
вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения. Думаешь ли ты, что нечто подобное существует?

— Нет, клянусь Зевсом, ни в коей мере.

— А как насчет слуха, который не слышит ни одного звука, но зато слышит сам себя и другие слышания, а также глухоту?

— И этого не бывает.

— Рассмотри же в целом все чувства — покажется ли тебе, что какое-то из них является ощущением самого себя и других чувств, само же оно не ощущает ничего из того, что дано ощущать другим чувствам?

— Нет, мне это кажется невозможным.

— А бывает ли, по-твоему, какая-то страсть, кото- e
рая не направлена ни на одно из удовольствий, но лишь на самое себя и на другие страсти?

— Конечно, нет.

— Точно так же, думаю я, не бывает и желания,

которое не желает ничего хорошего, но желает лишь самого себя и другие желания.

— Конечно же не бывает.

— А можешь ли ты назвать любовь, которая не была бы любовью к чему-то прекрасному, но была бы направлена лишь на себя и на другие любовные страсти?

— Нет, не могу,— отвечал он.

168 — Ну а можешь ли ты вообразить себе страх, который направлен на самого себя и на другие страхи, но не боится ничего ужасного?

— Нет, я не представляю себе этого,— сказал он.

— А мнение, направленное на другие мнения и на само себя, но не имеющее никакого мнения о том, что составляет предмет других мнений?

— Ни в коем случае.

— Но вот о науке, похоже, мы утверждаем, что ей свойственно, не имея никакого предмета изучения, быть наукой о себе самой и о других науках?

— Да, мы это утверждаем.

— Так разве это не странно, если даже это и обстоит таким образом? Не будем же настаивать на том, что этого не бывает, но попробуем разобраться еще раз — может быть, это возможно.

b — Твои слова правильны.

— Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой? Ты с этим согласен?

— Да, несомненно.

— Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть бóльшим, чем нечто другое?

— Да.

— А это другое разве не является меньшим, коль скоро большее — больше?

— Это неизбежно.

— Итак, если бы мы нашли некое большее, которое было бы больше [других] бóльших и самого себя, но
c другие бóльшие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше? Или ты не согласен с этим?

— Напротив, я считаю это само собой разумеющимся, Сократ,— отвечал Критий.

— Значит, если что-либо является двойным по отношению к другим двойным величинам и к самому себе,

то, именно будучи половиной самого себя и других двойных величин, оно будет двойным как по отношению к самому себе, так и к ним. Ведь двойным оно может быть только по отношению к своей половине [31].

— Это верно.

— Что-нибудь более многочисленное по отношению к самому себе разве не будет одновременно менее многочисленным, более тяжелое — менее тяжелым, более
старое — менее старым и так далее? Какой бы потен- d
цией оно в отношении самого себя ни обладало, разве не обретет оно ту сущность, к которой применялась данная потенция? Я имею в виду, например, следующее: слух, говорим мы, является слухом только по отношению к звуку. Не так ли?

— Так.

— Значит, если бы он слышал самого себя, то лишь в том случае, если бы обладал звуком: ведь в противном случае он не мог бы себя слышать.

— Да, безусловно, так.

— Ну а зрение, мой достойнейший друг, если оно видит само себя, ведь ему необходимо иметь окраску? Не может же зрение видеть нечто бесцветное.

— Конечно, не может. e

— Ты видишь, Критий, что среди всех перечисленных примеров одни кажутся нам невозможными, другие же весьма сомнительными с точки зрения применения собственной потенции к самим себе. Что касается величины, множества и других подобных вещей, такое применение полностью исключается. Не так ли?

— Несомненно.

— А что до слуха, зрения, а также способности движения себя двигать, жары — себя сжигать и т. п., то
кому-то это внушает сомнение, а некоторым, быть 169
может, и нет. Здесь требуется, мой друг, великий человек, который сумел бы провести все эти различения и установить, точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной потенции, направленной на самое себя, а не на иное, или же одни вещи ее имеют, другие же — нет. И если окажется, что существуют вещи, потенция которых направлена на них самих, значит, к ним принадлежит и наука, кою мы именуем рассудительностью. Я не верю, что сам смогу в этом разобраться, а потому не буду настаивать, что возможно
существование науки наук, и не допущу также, даже b
если это в высшей степени вероятно, что такой наукой

является рассудительность, пока не исследую,
приносит ли она нам в качестве таковой какую-то пользу
или нет. А что рассудительность есть нечто полезное и
благое, я берусь предсказать заранее; ты же, сын Кал-
лесхра, поскольку допустил, что рассудительность —
это наука о науке, а также и о невежестве, покажи пре-
жде всего, что сказанное мною сейчас возможно, а затем,
c что рассудительность вдобавок еще и полезна: тем са-
мым ты, быть может, меня убедишь в том, что твое опре-
деление рассудительности правильно.

Мне показалось, что Критий, услышав это и видя
меня недоумевающим, под воздействием моего недоуме-
ния сам оказался в плену подобных же сомнений, как
те, кто, видя перед собой зевающего человека, сами начи-
нают зевать. А так как он привык к постоянному почету,
то стыдился присутствующих и не желал признаться
мне, что он не в состоянии разрешить ту задачу, которую
d я ему предложил; притом он не произносил ничего яс-
ного, скрывая свое замешательство. Тогда я, чтобы
рассуждение наше продвинулось вперед, сказал:

— Но, Критий, если тебе это по душе, давай сейчас договоримся, что возможно существование науки о науке, и снова посмотрим, так ли это на самом деле. Следовательно, если принять, что это в высшей степени вероятно, то насколько больше возможно благодаря этому знать, что́ именно кто-то знает или чего он не знает? Ведь это мы называли самопознанием и рассудительностью, не так ли?

— Да, конечно,— отвечал он,— так-то и получается,
e мой Сократ: если кто обладает знанием, которое познает
само себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает.
Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор,
если красотою — прекрасен, если же познанием, то
он познающий; когда же кто обладает познанием,
познающим само себя, то он тем самым будет познаю-
щим самого себя [32].

— Я не оспариваю,— возразил я,— того, что человек, обладающий тем, что само себя познает, может познать самого себя, но спрашиваю, неизбежно ли тот, кто этим свойством обладает, узнаёт, что́ он знает, а чего — нет?

170 — Неизбежно, Сократ, ибо то и другое между собой
тождественно.

— Возможно,— сказал я,— но боюсь, что я остаюсь все тем же: я снова не понимаю, что это одно и то же —

сознавать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает.

— Что ты хочешь этим сказать? — переспросил он.

— А вот что: знание, будучи знанием лишь себя самого, способно ли различать нечто большее, чем то, что одно из двух — это знание, а другое — незнание?

— Нет, только это.

— Но разве это одно и то же — знание и незнание
в области здоровья и знание и незнание в области спра- b
ведливости?

— Ни в коей мере.

— Ведь одно дело, полагаю я, это врачебное знание, другое — знание государственное и еще другое — знание само по себе?

— Как же иначе?

— Ну а по-твоему, если кто несведущ вдобавок в области здоровья и справедливости, но познает лишь само знание, имея знание только о том, что он знает нечто и обладает неким знанием, то он, естественно, познает и самого себя и других. Так?

— Да.

— Но каким образом с помощью этого знания будет
он знать, что́ именно он познает? Ведь законы здоровья c
он познает с помощью врачебного искусства, а не рассудительности, законы гармонии — не благодаря рассудительности, а благодаря искусству музыки, правила домостроительства — тоже не с помощью рассудительности, но благодаря искусству зодчества, и так же обстоит дело во всем остальном. Разве нет?

— По-видимому, так.

— Каким же образом рассудительность, если она лишь наука наук, узна́ет, что она познаёт то, что относится к здоровью или же к зодчеству?

— Да, это для нее невозможно.

— Значит, тот, кто не знает эти предметы, будет лишь знать, что он знающий, но не узнает, что́ именно ему дано знать.

— Это похоже на правду.

— Итак, рассудительность и умение быть рассуди- d
тельным — это не способность знать, что́ именно ты знаешь или чего не знаешь, но, как видно, лишь способность знать вообще, что ты — знающий или незнающий.

— Возможно.

— И значит, такой человек не сможет испытать того, кто утверждает, что знает нечто, и выяснить, знает он это самое или нет; он сможет, по-видимому, только понять, что тот обладает неким знанием, но выявить, знанием чего именно,— в этом рассудительность не сможет ему помочь.

— Очевидно, нет.

e — И следовательно, невозможно будет отличить человека, делающего вид, что он врач, но на самом деле врачом не являющегося, от истинного врача и точно так же других знающих людей — от невежд. Это можно увидеть на следующем примере. Разве не так поступит рассудительный или какой бы то ни было другой человек, если захочет распознать истинного врача и самозванца: он не станет беседовать с ним о врачебном искусстве, ибо, как мы сказали, врач не смыслит ни в чем, кроме здоровья и болезней. Не правда ли?

— Да, так.

— О знании же он ничего не ведает — мы ведь отдали знание на откуп рассудительности.

— Да.

171 — И о врачебном искусстве, следовательно, человек, умеющий лечить, ничего не знает, поскольку врачебное искусство — это знание.

— Это верно.

— А что врач обладает неким знанием, это рассудительный человек распознáет. Но так как необходимо испробовать, какого оно рода, должен он все-таки посмотреть, о чем это знание? Ведь любое знание определяется не только тем, что оно есть знание, но и тем, каково оно и о чем?

— Да, именно этим.

— И врачебное искусство определяется как отличное от других познаний тем, что оно есть знание здоровья и болезней.

— Да.

— Так разве тот, кто стремится разобраться во вра-
b чебном искусстве, не должен прежде всего разобраться, в чем именно оно состоит? А до того, что находится за его пределами, ему не должно быть ни малейшего дела.

— Да, не должно.

— Следовательно, тот, кто правильно разбирается, будет рассматривать врача — насколько он способен лечить — в отношении к здоровью и болезням.

— Это естественно.

— Разве не будет он смотреть за тем, чтобы все сказанное или сделанное в этой области было сказано или сделано правильно?

— Это необходимо.

— А не владея врачебным искусством, мог бы кто-нибудь проследить за тем или другим?

— Конечно, нет.

— Этого не мог бы, очевидно, ни рассудительный c
человек, ни кто-либо другой, кроме врача: ведь рассу-
дительный человек должен быть для этого и врачом.

— Совершенно верно.

— Итак, несомненно, что если рассудительность есть только знание о знании и о невежестве, то она не в состоянии будет распознать ни врача — сведущ ли он в своем искусстве или нет и думает ли он при этом о себе, что он врач, или только изображает из себя такового,— ни какого-либо иного знатока, кем бы он ни был; распознать можно только собрата по искусству, о каких бы мастерах ни шла речь.

— Это очевидно,— подтвердил Критий.

— Так какая же в таком случае нам польза, Кри- d
тий,— продолжал я,— от рассудительности? Если бы,
как мы это предположили с самого начала, рассудитель-
ный человек знал, что́ он знает и чего не знает, что одно
он знает, а другое — нет, и мог бы разобраться и в дру-
гом человеке точно таким же образом, великую пользу
принесла бы она нам, говорим мы, коль скоро мы будем
рассудительными: обладая рассудительностью, мы про-
жили бы свою жизнь безупречно, и также все остальные,
кто пользовался бы нашим руководством. Мы и сами e
не брались бы за дела, в которых ничего не смыслим,
но искали бы знатоков, чтобы им эти дела поручить, и
других людей, пользующихся нашим руководством,
побуждали бы приниматься лишь за то, что они пред-
полагают выполнить правильно, то есть за то, что они
хорошо знают. Таким образом, благодаря рассудитель-
ности и дом под нашим руководством хорошо бы управ-
лялся, и государство, и все прочее, что подвластно рас-
судительности. И если ошибки будут устранены и воца- 172
рится правильность, то все, кто будут так настроены,
в любом деле необходимо станут действовать прекрасно
и правильно, а ведь те, кто действуют правильно, бывают
счастливы. Не так ли говорили мы, Критий,— продол-
жал я,— о рассудительности, когда утверждали, что

великим благом было бы знать, кто что знает и чего он не знает?

— Разумеется,— отвечал он,— именно так мы и говорили.

— Но теперь ведь ты видишь, что никакая наука никогда не бывает такой по своей природе.

— Да, вижу,— отвечал он.

Рассудительность как знание знаний

b — Однако,— сказал я,— быть может, то, что мы определили сейчас как рассудительность, а именно возможность отличать знание от невежества, имеет то преимущество, что человек, обладающий этой возможностью, усваивая что-то иное, легче это усваивает, и все представляется ему более ясным, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание. И быть может, других людей он лучше испытает в отношении того, что ему самому понятно, а те, кто производят испытание без такого знания, де-
c лают это слабее и хуже? Значит, мой друг, вот какие примерно выгоды можно извлечь из рассудительности, мы же усматриваем в ней нечто большее и стремимся придать ей более высокое значение, чем она имеет на самом деле?

— Возможно,— отвечал он,— ты и прав.

— Может быть,— сказал я.— Но может и статься, что мы не выяснили ничего полезного. Мне лично рассудительность представляется чем-то странным, если она такова, какой нам показалась. Давай, если ты не возражаешь, согласимся, что можно познавать знание, и не будем также отрицать наше первоначальное предположение, что рассудительность — знание того, кто
d что знает и чего он не знает, но допустим его; а допустив все это, мы еще лучше увидим, приносит ли она нам в таком своем качестве пользу. Однако вот то, что мы сегодня сказали о рассудительности — будто великим была бы она благом, если бы оказалась способной руководить и домашним и государственным обиходом,— мне кажется, Критий, мы допустили неправильно.

— Почему так? — спросил он.

— А потому,— отвечал я,— что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а что ему неведомо, препоручал бы людям знающим.

e — Значит, это,— перебил меня Критий вопросом,— мы неправильно допустили?

— Мне кажется, неправильно,— отвечал я.

— В самом деле, ты говоришь о чудных вещах, мой Сократ,— молвил он.

— Да, клянусь собакой,— сказал я,— и мне так кажется, и, когда я недавно вдумался в это, я тоже сказал, что мне представляется это несколько странным и нам следует опасаться, что мы неверно ведем исследование. По правде сказать, если рассудительность по преимуществу такова, мне совсем не кажется очевидным, что 173
она способствует нашему благу.

— Как ты это понимаешь? — спросил он.— Скажи, чтобы и мы поняли, что ты имеешь в виду.

— Боюсь,— отвечал я,— что говорю пустое; однако необходимо рассмотреть то, что мне видится, и не проходить необдуманно мимо этого, если только мы хоть немного заботимся о себе.

— Ты прекрасно сказал,— молвил Критий.

— Слушай же,— продолжал я,— мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости[33]. Ведь если нами руководит по преимуществу рассудительность — в том качестве, как мы ее сейчас определили,— и, с другой стороны, если она действует в соответствии с науками, то ни один само- b
званый кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным. А коль скоро это обстоит таким образом, какой может быть иной для нас вывод, кроме того, что и тела наши будут более здоровыми, чем теперь, и скорее спасутся те, кто рискуют как на войне, так и на море, и любая утварь, одежда, обувь — одним словом, любые вещи будут изготов- c
ляться искусно для нас и все прочее, ибо мы будем пользоваться услугами только истинных мастеров. И если ты не возражаешь, давай согласимся, что и прорицание — наука о будущем, и рассудительность, руководя им, отпугнет всех шарлатанов, истинных же пророков назначит нам прорицателями того, чему суждено свершиться. Я постигаю, что человеческий род будет подготовлен и снаряжен для сознательной жизни и дея- d
тельности таким образом: рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником. Однако, мой милый Критий, мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья.

— Но,— возразил Критий,— если ты недооценишь

сознательный подход, ты нелегко отыщешь другое средство осуществления благополучия [34].

— Прошу тебя,— сказал я на это,— разъясни мне еще немного: к чему должен я применить сознательный подход? Не к изготовлению ли обуви?

e — Нет, клянусь Зевсом!

— Так не к обработке ли меди?

— Никоим образом.

— Но тогда к обработке шерсти, дерева или еще чего-либо в этом роде?

— Конечно, нет.

— Следовательно,— сказал я,— мы не будем продолжать настаивать на слове, гласящем, что человек, живущий сознательно, тем самым и благоденствует. Ведь ты не признаешь, что те, кто живут сознательно, счастливы, наоборот, кажется мне, ты отличаешь благоденствующего человека от людей, живущих в некоторых отношениях сознательно. Но быть может, ты причислишь к сознательно живущим того, кого я назвал не-
174 давно,— прорицателя, ведающего все, чему суждено сбыться? Назовешь ли ты среди них его или кого-то иного?

— Я лично назову и его, и другого.

— Кого же? — спросил я.— Ведь не того, кому ведомо кроме будущего и минувшее и настоящее, и ничто для него не тайна? [35] Допустим даже, что такой человек существует. Однако, полагаю я, ты не сумеешь назвать никого, кто жил бы еще более сознательно?

— Конечно, нет.

— Но, кроме того, я жажду знать, какое из знаний делает его благоденствующим? Или же все без разбора?

— Нет, так не может быть,— отвечал Критий.

b — Какая же наука имеет тут преимущество? И что именно благодаря ей знает такой человек о настоящем, прошедшем и будущем? Уж не разумеешь ли ты игру в шашки?

— Какие там шашки! — воскликнул Критий.

— Быть может, искусство счета?

— Вовсе нет.

— Так, значит, то, что относится к здоровью?

— Скорее уж это,— отвечал он.

— А то знание, которое имеет, как я сказал, преимущественное значение,— что́ именно оно позволяет знать?

— Добро,— отвечал он,— и зло.

— Ах ты, злодей! — воскликнул я.— Ты давно уже меня водишь за нос и скрываешь от меня, что не созна- c
тельная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта, единственная наука — о добре и зле [36]. Но если, Критий, ты захочешь вычленить эту науку из остальных, не меньше ли от этого принесет нам здоровья искусство врачевания, не худшую ли обувь — сапожное ремесло и худшее платье — ткацкое и не меньше ли искусство кораблевождения убережет нас от гибели в море, а стратегическое искусство — от смерти в сражении?

— Нет, ничуть не меньше,— отвечал он.

— Однако, милый Критий, мы будем лишены без этой науки благого и полезного свершения всех этих дел. d

— Ты прав.

— Похоже, что здесь речь идет не о рассудительности, но о той науке, чье дело приносить нам пользу. И оказывается, что эта иная наука — не о знании и невежестве, но о благе и зле. Так что если суть такой науки — приносить нам пользу, то рассудительность имеет для нас какое-то иное значение.

— А почему бы,— спросил он,— ей и не быть полезной? Если рассудительность — это наука наук по преимуществу и она руководит другими науками, то, e
начальствуя при этом и над наукой о благе, она приносит нам пользу.

— Значит, и здоровье нам приносит она, а не врачебное искусство? — спросил я.— И все задачи других искусств выполняет она, а не каждое из них делает свое дело? Но разве мы не засвидетельствовали уже давным-давно, что она — знание лишь о знании и о невежестве и более ни о чем? Не так ли?

— Это очевидно.

— Значит, она не будет творцом здоровья?

— Нет-нет.

— И здоровье — это творение другого искусства? 175
Ведь правда?

— Да, другого.

— Точно так же она не творец пользы, мой друг: ведь мы сейчас отдали эту задачу другому искусству. Или не так?

— Нет, именно так.

— Какая же польза от рассудительности, если она не создает ничего полезного?

— Да, видимо, никакой, Сократ.

— Теперь ты видишь, Критий, что раньше я недаром опасался и справедливо обвинял самого себя в том, что не усматриваю ничего дельного по поводу рассудительности? Ведь то, что, по общему мнению, прекрас-
b нее всего, не могло бы показаться нам бесполезным, если бы от меня была хоть какая-то польза в правильном исследовании. Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен [37] дал это имя — «рассудительность». Вдобавок мы приняли много такого, что не вытекает из нашего рассуждения. Так, мы допустили существование
c науки наук, хотя рассуждение нам этого не позволяло и не давало для этого основания; мы также приняли, что эта наука ведает делами других наук (хотя и это не вытекало из нашего рассуждения), дабы у нас получилось, что рассудительный человек, будучи знающим, знает то, что он знает, и не знает того, чего он не знает. С этим мы согласились весьма самонадеянно, не обратив внимания, что невозможно хоть как-то знать то, что совсем не знаешь: ведь наше допущение позволяет думать, что можно знать то, чего ты не знаешь. Однако, как мне кажется, не может быть ничего более бессмыс-
d ленного. И поскольку наше исследование оказалось наивным и лишенным прочного основания, оно совсем не в состоянии найти истину; наоборот, мы так над ним насмеялись, что придуманная всеми нами вначале и сообща принятая на веру рассудительность показалась нам по великой нашей самонадеянности бесполезной [38].

Из-за себя я на это не так уже негодую; но за тебя, мой Хармид, мне было бы очень досадно, если бы ты,
e столь видный собою и вдобавок обладающий столь рассудительной душой, не извлек никакой выгоды из своей рассудительности и она не принесла бы тебе своим присутствием никакой пользы в жизни. А еще более досадно мне из-за заговора, которому научился я у фракийца,— я выучил его со столь великим трудом, а он оказался непригодным для стоящего дела. Однако я все же не думаю, чтобы это обстояло таким образом; скорее всего я просто негодный исследователь: ведь рассудительность — это великое благо, и, если бы ты обладал ею,
176 ты был бы блаженным человеком. Но посмотри, может быть, ты ею и обладаешь и вовсе не нуждаешься в заговоре: ведь если она у тебя есть, я скорее буду советовать тебе считать меня пустословом, неспособным что

бы то ни было исследовать с помощью рассуждения, а тебя самого, насколько ты рассудительнее меня, настолько же почитать и более счастливым.

А Хармид на это:

— Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели — как ты сам говоришь — выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, b
что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным.

— Прекрасно,— молвил Критий,— но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг [39].

— Уж я,— сказал Хармид,— буду следовать за ним и не оставлю его в покое. Ведь было бы ужасно с моей c
стороны, если бы я не повиновался тебе, моему опекуну, и не выполнил бы того, что ты велишь.

— Да, я велю тебе это,— молвил Критий.

— Так я и поступлю,— отвечал он,— и начну с сегодняшнего же дня.

— Послушайте-ка,— вставил тут я,— что это вы задумываете?

— Ничего,— отвечал Хармид,— все уже задумано.

— Значит, ты,— сказал я,— принуждаешь меня подчиниться и лишаешь права голоса?

— Да, я тебя принуждаю,— отвечал он,— по приказу нашего Крития. Подумай же, что ты с этим можешь поделать?

— Мне ничего не остается делать,— возразил я.— d
Ведь если ты за что-то берешься и хочешь кого-то к чему-то принудить, никто из людей не может против тебя устоять.

— Так и ты́,— молвил он,— не сопротивляйся.

— Нет,— сказал я,— я не буду сопротивляться.

ИОН

Сократ, Ион

530 Сократ. Иону привет! Откуда ты теперь к нам? Не из дому ли, из Эфеса [1]?

Ион. Совсем нет, Сократ, из Эпидавра [2], с празднеств Асклепия.

Сократ. Разве эпидаврийцы устраивают в честь этого бога и состязания рапсодов?

Ион. Как же! Да и в других мусических искусствах там состязаются.

Сократ. Что же, и мы выступали в состязании? И с каким успехом?

b Ион. Мы [3] получили первую награду, Сократ.

Сократ. Вот это хорошо! Смотри же, чтобы мы победили и на Панафинеях [4]!

Ион. Так и будет, если захочет бог.

Сократ. Да, Ион, часто я завидовал вашему искусству, рапсодов. Оно всегда требует, чтобы вы выглядели как можно красивее и были в нарядном уборе; вместе с тем вам необходимо заниматься многими отличными поэтами, и прежде всего — Гомером, самым лучшим и божественнейшим из поэтов, и постигать
c его замысел, а не только заучивать стихи. Как вам не позавидовать! Ведь нельзя стать хорошим рапсодом, не вникая в то, что говорит поэт; рапсод должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта, а справиться с этим тому, кто не знает, что говорит поэт, невозможно. Да, тут есть чему позавидовать!

Ион. Ты прав, Сократ. Для меня это и было самым трудным в моем искусстве; все же, мне думается, я объясняю Гомера лучше всех, так что ни Метродор
d Лампсакский, ни Стесимброт Фасосский, ни Главкон [5], ни другой кто из живших когда-либо не был в состоянии высказать о Гомере так много прекрасных мыслей, как я.

Сущность художественного творчества

Сократ. Это хорошо, Ион! Ведь ты, верно, не откажешься сообщить их мне.

Ион. Да, Сократ, действительно стоит послушать, в какой великолепный убор я одеваю Гомера: по-моему, я достоин того, чтобы гомериды[6] увенчали меня золотым венком.

Сократ. Я непременно выберу время, чтобы по-
слушать тебя. А сейчас скажи мне вот что: только ли 531
в Гомере ты силен или также и в Гесиоде и Архи-
лохе[7]?

Ион. Нет, нет, только в Гомере; мне кажется, и этого достаточно.

Сократ. А есть ли что-нибудь такое, о чем и Гомер и Гесиод говорят одно и то же?

Ион. Я думаю, есть, и даже многое.

Сократ. И то, что об этом говорит Гомер, ты лучше истолковал бы, чем то, что говорит Гесиод?

Ион. То, о чем они говорят одно и то же, Сократ, b
я истолковал бы одинаково.

Сократ. А то, о чем они говорят по-разному? Например, о прорицании говорят ли что-нибудь Гомер и Гесиод?

Ион. Конечно.

Сократ. Так что же? Кто разъяснил бы лучше сходство и различие в том, чтó оба поэта говорят о прорицании,— ты или кто-нибудь из хороших прорицателей?

Ион. Кто-нибудь из прорицателей.

Сократ. А если бы ты был прорицателем, разве ты не мог бы истолковать и то, что сказано по-разному, раз уж ты умеешь толковать сказанное одинаково?

Ион. Ясно, смог бы.

Сократ. Как же это ты силен в том, что касается c
Гомера, а в том, что касается Гесиода и остальных
поэтов, не силен? Разве Гомер говорит не о том же,
о чем все остальные поэты? Разве он не рассказывает
большей частью о войне и общении между собой лю-
дей, хороших и плохих, простых и умудренных? О бо-
гах — как они общаются друг с другом и с людьми?
О том, что творится на небе и в Аиде, и о происхожде-
нии богов и героев? Не об этом ли сложил свои творе- d
ния Гомер?

Ион. Ты прав, Сократ.

Сократ. А что ж остальные поэты? Разве они говорят не о том же самом?

Ион. Да, Сократ, но они говорят не так, как Гомер.

Сократ. Что же? Хуже?

Ион. Да, гораздо хуже.

Сократ. А Гомер лучше?

Ион. Конечно, лучше, клянусь Зевсом.

Сократ. Не правда ли, милый мой Ион, когда, например, о числе станут говорить многие, а один будет говорить лучше всех, то ведь кто-нибудь отличит хорошо говорящего?

Ион. Я полагаю.

e Сократ. Будет ли это тот же самый, кто отличит и говорящих плохо, или другой человек?

Ион. Конечно, тот же самый.

Сократ. Не тот ли это, кто владеет искусством арифметики?

Ион. Да.

Сократ. А если многие станут обсуждать, какая пища здоровее, и кто-нибудь из них будет говорить лучше других, то отличит говорящего лучше всех какой-то один человек, а говорящего хуже — другой или обоих — один и тот же?

Ион. Конечно, один и тот же; это ясно.

Сократ. Кто же он? Как его назвать?

Ион. Это врач.

Сократ. Итак, получается: если многие говорят об одном и том же, то всегда один и тот же человек
532 отличит, кто говорит хорошо, а кто плохо; а тот, кто не отличит говорящего плохо, ясно, не отличит и говорящего хорошо, раз они говорят об одном и том же.

Ион. Это так.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен судить о них обоих?

Ион. Да.

Сократ. Но ты ведь говоришь, что Гомер и остальные поэты — среди них Гесиод и Архилох — говорят хотя и об одном, но не одинаково: Гомер хорошо, а те хуже.

Ион. Да, и я прав.

Сократ. Итак, если ты отличаешь говорящих хо-
b рошо, то отличил бы и говорящих хуже, то есть мог бы понять, что они хуже говорят.

Ион. Само собой разумеется.

Сократ. Значит, милейший, мы не ошибемся,

если скажем, что Ион одинаково силен и в Гомере, и в остальных поэтах, раз он сам признает, что один и тот же человек может хорошо судить обо всех, кто говорит об одном и том же; а ведь поэты почти все воспевают одно и то же.

Ион. В чем же причина, Сократ, что, когда кто-нибудь говорит о другом поэте, я в это не вникаю и не c
в силах добавить ничего значительного, а попросту дремлю, между тем лишь только кто упомянет о Гомере, как я тотчас же пробуждаюсь, становлюсь внимателен и знаю, что сказать?

Сократ. Об этом нетрудно догадаться, друг мой. Всякому ясно, что не от выучки и знания ты способен говорить о Гомере; если бы ты мог делать это благодаря выучке, то мог бы говорить и обо всех остальных поэтах: ведь поэтическое искусство есть нечто цельное [8]. Не так ли?

Ион. Да.

Сократ. А если взять любое другое искусство в d
его целом, то разве не один и тот же способ рассмотрения применим к каждому из них? Хочешь послушать, как я это понимаю, Ион?

Ион. Очень хочу, Сократ, клянусь Зевсом! Я люблю слушать вас, мудрецов.

Сократ. Хотелось бы мне, Ион, чтобы ты был прав; но мудрецы-то скорее вы, рапсоды, актеры и те, чьи творения вы поете, а я всего только говорю правду, как это подобает обычному человеку. Вот и в том, e
о чем я тебя спросил,— посмотри, как легко и просто всякий может понять мои слова, что способ рассмотрения останется тем же, если взять искусство в целом. В самом деле, разберем по порядку: существует ли, например, искусство живописи как целое?

Ион. Да.

Сократ. И много было и есть художников, хороших и плохих?

Ион. Совершенно верно.

Сократ. Так вот, видал ли ты кого-нибудь, кто превосходно может объяснить, что́ хорошо рисует сын Аглаофонта Полигнот [9], а что́ нет, а когда дело коснет- 533
ся других художников — бессилен? Такого, который дремлет, недоумевает и слова не может вставить, когда кто-нибудь говорит о творениях всех прочих художников, а когда нужно высказать мнение о Полигноте или о другом, но только каком-нибудь одном художнике,

вдруг просыпается, становится внимателен и речист?

Ион. Нет, клянусь Зевсом, такого человека я не видал.

Сократ. Ну а если говорить о ваянии, видал ли
ты кого-нибудь, кто толково разбирает достоинства
b творений Дедала, сына Метиона, или Эпея, сына Пано-
пея, или Феодора самосца [10], или одного кого-ни-
будь из прочих ваятелей, а глядя на творения других
ваятелей, недоумевает, дремлет и не знает, что ска-
зать?

Ион. Нет, клянусь Зевсом, такого не видывал.

Сократ. И наверное, думаю я, если говорить об
игре на флейте и на кифаре, либо о пении под кифару,
или об искусстве рапсодов, ты никогда не видал чело-
века, который может искусно говорить об Олимпе,
c о Фамире, об Орфее или о Фемии, итакийском рап-
соде [11], а слушая Иона эфесца, становится в тупик и
не может сообразить, что́ в его пении хорошо, а что́
нет.

Ион. Мне нечего тебе возразить на это, Сократ. Я только уверен, что о Гомере я говорю лучше всех и при этом бываю находчив; и все другие подтверждают, что о Гомере я хорошо говорю, а об остальных нет. Вот и сообрази, в чем тут дело.

Сократ. Соображаю, Ион, и сейчас объясню тебе,
d что это, по-моему, значит. Твоя способность хорошо го-
ворить о Гомере — это, как я сейчас сказал, не искус-
ство, а божественная сила, которая тобою движет, как
сила того камня, что Эврипид назвал магнесий-
ским, а большинство называет гераклейским [12]. Камень
этот не только притягивает железные кольца, но и
сообщает им силу делать в свою очередь то же самое,
e то есть притягивать другие кольца, так что иногда полу-
чается очень длинная цепь из кусочков железа и колец,
висящих одно за другим, и вся их сила зависит от того
камня.

Так и Муза — сама делает вдохновенными одних,
а от этих тянется цепь других одержимых божествен-
ным вдохновением. Все хорошие эпические поэты сла-
гают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству,
а лишь в состоянии вдохновения и одержимости; точно
так и хорошие мелические поэты: подобно тому как
534 корибанты [13] пляшут в исступлении, так и они в ис-
ступлении творят эти свои прекрасные песнопения;

ими овладевают гармония и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми. Вакханки, когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают [14]; так бывает и с душою мелических поэтов, как они сами о том свидетельствуют. Говорят же нам поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников b в садах и рощах Муз [15]. И они говорят правду: поэт — это существо легкое, крылатое и священное [16]; и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать. И вот поэты творят и говорят много прекрасного о различных вещах, как ты о Гомере c, не с помощью искусства, а по божественному определению. И каждый может хорошо творить только то, на что его подвигнула Муза: один — дифирамбы, другой — энкомии, этот — гипорхемы, тот — эпические поэмы, иной — ямбы [17]; во всем же прочем каждый из них слаб. Ведь не от умения они это говорят, а благодаря божественной силе; если бы они благодаря искусству могли хорошо говорить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; но ради того бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, божественными d вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишенные рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос.

Лучшее подтверждение этому — Тинних халкидец: он никогда не создал ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана [18], который все поют,— почти прекраснейшее из всех песнопений; как он сам говорит, то была просто «находка Музы». Тут, по-моему, e бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они — божественны и принадлежат богам, поэты же — не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет. Чтобы доказать это, бог 535 нарочно пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов. Разве я, по-твоему, не прав, Ион?

Ион. По-моему, прав, клянусь Зевсом; твои речи проникают мне в душу, Сократ, и мне кажется, что хорошие поэты нам вещают все это, следуя божественному наитию.

Сократ. А вы, рапсоды, толкуете творения поэтов?

Ион. И в этом ты прав.

Сократ. Стало быть, вы оказываетесь толкователями толкователей?

Ион. Совершенно верно.

b Сократ. Так скажи мне, Ион, и не утаивай от
меня того, о чем я тебя спрошу: всякий раз, как ты
хорошо исполнишь поэму и особенно поразишь зрите-
лей рассказом о том, как Одиссей вскакивает на по-
рог, открывая себя женихам, и высыпает себе под
ноги стрелы, или как Ахилл ринулся на Гектора [19], или
что-нибудь жалостное об Андромахе, о Гекубе или
c Приаме, в уме ли ты тогда или вне себя, так что твоей
душе в исступлении кажется, будто она находится там,
где вершатся события, о которых ты говоришь,— на
Итаке [20], в Трое или еще где-нибудь?

Ион. Как наглядно подтвердил ты свои слова, Сократ! Отвечу тебе, не таясь. Когда я исполняю что-нибудь жалостное, у меня глаза полны слез, а когда страшное и грозное — волосы становятся дыбом от страха и сильно бьется сердце.

d Сократ. Что же, Ион? Неужели в здравом рассудке тот человек, который, нарядившись в расцвеченные одежды и надев золотой венок, плачет среди жертвоприношений и празднеств, ничего не потеряв из своего убранства, или испытывает страх, находясь среди двадцати и даже более тысяч дружественно расположенных к нему людей? Ведь никто его не грабит и не обижает!

Ион. Клянусь Зевсом, Сократ, такой человек, по правде сказать, совсем не в своем рассудке.

Сократ. Знаешь ли ты, что вы доводите до того же самого состояния [21] и многих из зрителей?

e Ион. Знаю, и очень хорошо: я каждый раз вижу сверху, с возвышения, как зрители плачут и испуганно глядят, пораженные тем, что́ я говорю. Ведь я должен внимательно следить за ними: если я заставлю их плакать, то сам, получая деньги, буду смеяться, а если заставлю смеяться, сам буду плакать, лишившись денег.

Сократ. Теперь ты понимаешь, что такой зри-
тель — последнее из звеньев, которые, как я говорил,
получают одно от другого силу под воздействием ге-
536 раклейского камня. Среднее звено — это ты, рапсод и

актер, первое — сам поэт, а бог через вас всех влечет душу человека куда захочет, сообщая одному силу через другого. И тянется, как от того камня, длинная цепь хоревтов[22] и учителей с их помощниками: они держатся сбоку на звеньях, соединенных с Музой. И один поэт зависит от одной Музы, другой — от другой. Мы обозначаем это словом «одержим», и это почти b
то же самое: ведь Муза держит его. А от этих первых звеньев — поэтов — зависят другие одержимые: один — от Орфея, другой — от Мусея[23], большинство же одержимо Гомером, или, что то же самое, он их держит. Один из них — ты, Ион, и Гомер держит тебя.

Когда кто-нибудь поет творения другого поэта, ты спишь и не находишь, что сказать, а когда зазвучит песнь этого поэта, ты тотчас пробуждаешься, душа твоя пляшет[24], и ты нисколько не затрудняешься, что сказать. Ведь то, что ты говоришь о Гомере, все это не от искусства и знания, а от божественного c
определения и одержимости; как корибанты чутко внемлют только тому напеву, который исходит от бога, каким они одержимы, и для этого напева у них довольно и телодвижений, и слов, о других же они не помышляют, так и ты, Ион, когда кто-нибудь вспомнит о Гомере, искусен, о других же не знаешь, что сказать. А причина того, о чем ты меня спрашиваешь — почему d
ты Гомера знаешь, а остальных нет, — та, что не от выучки, а по божественному определению ты — искусный хвалитель Гомера.

Ион. Хорошо говоришь ты, Сократ, а все же я удивился бы, если бы тебе удалось убедить меня, что я восхваляю Гомера в состоянии одержимости и неистовства. Я думаю, что и тебе не казалось бы так, если бы ты послушал, как я говорю о Гомере.

Критика утилитарного подхода к художественному творчеству

Сократ. Да я и хочу послушать, только не раньше чем ты ответишь мне вот на какой вопрос: из того, e
что рассказывает Гомер, о чем ты хорошо говоришь? Ведь не обо всем же, конечно[25].

Ион. Будь уверен, Сократ, что обо всем без исключения.

Сократ. Но ведь не о том же, чего тебе случится не знать, хотя Гомер об этом и упоминает?

Ион. О чем же это Гомер говорит, а я не знаю?

Сократ. Гомер часто и много говорит о различных 537

искусствах, например об управлении колесницей,— сейчас скажу тебе, если вспомню место.

Ион. Да я сам скажу, я помню.

Сократ. Так скажи мне, что говорит Нестор своему сыну Антилоху, советуя ему быть осторожным на поворотах при состязании колесниц на тризне Патрокла.

Ион. «Сам же...— говорит Нестор,—

...крепко держась в колеснице красивоплетеной,
b Влево легко наклонись, а коня, что под правой рукою,
Криком гони и бичом и бразды попусти совершенно.
Левый же конь твой пускай подле самой меты обогнется
Так, чтоб, казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою. Но берегись, не ударься о камень»[26].

c Сократ. Достаточно. Вот здесь, Ион, кто лучше мог бы судить, правильно ли говорит Гомер или нет,— врач или возничий?

Ион. Вероятно, возничий.

Сократ. Потому ли, что владеет этим искусством, или по другой причине?

Ион. Нет, именно благодаря своему искусству.

Сократ. И каждому искусству дано от бога ведать одним каким-нибудь делом? Ведь то, что мы узнаём из искусства кормчего, мы не можем узнать из искусства врача?

d Ион. Конечно, нет.

Сократ. А из искусства врача мы можем узнать то, что узнаём из искусства строителя?

Ион. Конечно, нет.

Сократ. Не так ли и во всех искусствах: что мы узнаём с помощью одного искусства, того мы не узнаем с помощью другого? Но сначала скажи мне вот что: не называешь ли ты одно искусство так, а другое — иначе?

Ион. Да.

Сократ. Я, замечая, что одно искусство есть знание одних вещей, а другое — других, называю одно так,
e а другое — иначе. Значит, так же поступаешь и ты?

Ион. Да.

Сократ. Ведь если бы и то и другое искусство было знанием одних и тех же вещей, то зачем стали бы мы называть одно так, а другое — иначе, раз можно было бы узнать одно и то же с помощью любого из двух? Вот, например, я знаю, что здесь пять пальцев, и ты знаешь то же самое; и если бы я тебя спросил,

с помощью одного и того же искусства — арифметики — познаем мы одно и то же — и я, и ты — или же с помощью разных, ты, конечно, сказал бы, что с помощью одного и того же.

Ион. Да.

Сократ. Вот теперь и скажи мне то, о чем я хотел 538
только что спросить: думаешь ли ты, что это относится ко всем искусствам и, изучая один предмет, ты неизбежно познаешь его с помощью какого-то одного искусства, а изучая нечто иное, познаешь его с помощью другого искусства, если оно и впрямь другое?

Ион. Я думаю, что так, Сократ.

Сократ. А кто не овладеет каким-либо искусством, тот не в состоянии будет хорошо знать, что́ говорится или делается согласно этому искусству?

Ион. Правда твоя. b

Сократ. А кто лучше знает, правильно ли говорит Гомер в стихах, приведенных тобой,— ты или возничий?

Ион. Возничий.

Сократ. Ведь ты — рапсод, а не возничий.

Ион. Да.

Сократ. А искусство рапсода иное, нежели искусство возничего?

Ион. Да.

Сократ. И раз оно иное, то оно есть знание иных вещей?

Ион. Да.

Сократ. Ну а когда Гомер говорит о том, как Гекамеда, наложница Нестора, дает раненому Махаону питье, приблизительно в таких словах: c

...растворила
Смесь на вине прамнийском, натерла козьего сыра
Теркою медной и лук на закуску к питью предложила [27],—

то, чтобы узнать, правильно ли говорит Гомер или нет, требуется врачебное искусство или искусство рапсода?

Ион. Врачебное.

Сократ. А когда Гомер говорит:

Быстро, подобно свинцу, в глубину погрузилась богиня,
Ежели он, прикрепленный под рогом вола полевого, d
Мчится, коварный, рыбам прожорливым гибель несущий [28],—

как мы ответим на вопрос, чье нужно искусство — рыболова или рапсода,— чтобы разобрать, что́ он говорит и правильно ли он это говорит или нет?

И о н. Ясно, Сократ, что искусство рыболова.

С о к р а т. Посмотри же, если бы ты задавал мне
e такой вопрос: «Раз ты, Сократ, находишь у Гомера то,
что подлежит ведению каждого из искусств, то найди
мне и для прорицателя и его искусства что-нибудь такое, о чем он мог бы судить, хорошо или плохо это сочинено»,— посмотри, как легко и правильно я бы тебе ответил: у Гомера это часто встречается в «Одиссее», например то, что говорит женихам прорицатель Феоклимен из рода Мелампа:

539 «Вы, злополучные, горе вам, горе! Невидимы стали
Головы ваши во мгле, и невидимы ваши колени;
Слышен мне стон ваш, слезами обрызганы ваши ланиты;
И привиденьями, в бездну Эреба бегущими, полны
Сени и двор, и на солнце небесное, вижу я, всходит
b Страшная тень, и под ней вся земля покрывается мраком» [29],

часто и в «Илиаде», например в «Сражении у стен»; ведь и там Гомер говорит:

Ров перейти им пылавшим явилася вещая птица,
Свыше летящий орел, рассекающий воинство слева,
c Мчащий в когтях обагренного кровью огромного змея:
Жив еще был он, крутился и брани еще не оставил;
Взвившись назад, своего похитителя около выи
В грудь уязвил, и, растерзанный болью, на землю добычу,
Змея, отбросил орел, уронил посреди ополченья,
d Сам же, крикнувши звучно, понесся по веянью ветра [30].

Вот это, скажу я, и тому подобные вещи подлежат рассмотрению и суждению прорицателя.

И о н. И ты будешь прав, Сократ.

С о к р а т. Да и ты прав, Ион, говоря об этом. Ну-ка,
теперь и ты, подобно тому как я тебе выбрал из «Одис-
сеи» и из «Илиады» то, что относится к прорицателю,
e к врачу и к рыболову, выбери мне — ты же опытнее
в Гомере,— что́ относится к рапсоду и к его искусству, что должен рассматривать и о чем должен судить рапсод предпочтительно пред всеми другими людьми.

И о н. Я утверждаю, Сократ, что решительно обо всем.

С о к р а т. Нет, не это ты утверждал, Ион, неужто ты так забывчив? А не следовало бы рапсоду быть забывчивым.

540 И о н. Что же я забыл?

С о к р а т. Не помнишь разве, как ты говорил, что искусство рапсода — иное по сравнению с искусством возничего?

Ион. Помню.

Сократ. И ты соглашался, что раз оно иное, то и знает оно иные вещи?

Ион. Да.

Сократ. Значит, по твоим же собственным словам, не всё будет входить в ве́дение рапсода и его искусства.

Ион. Ну разве кроме вот таких вещей, Сократ...

Сократ. Под «такими вещами» ты понимаешь, b
видимо, то, что имеет какое-то отношение к другим искусствам; но если не всем, то чем же именно будет он ведать?

Ион. По-моему, тем, какие речи приличны мужчине и какие — женщине, какие — рабу и какие — свободному, какие — подвластному и какие — властителю.

Сократ. А какие распоряжения надо сделать, если c
корабль в море застигнут бурей, по-твоему, рапсод будет знать лучше, чем кормчий?

Ион. Нет, это лучше знает кормчий.

Сократ. Или как надо распорядиться в случае болезни, рапсод будет знать лучше, чем врач?

Ион. Нет.

Сократ. Но по-твоему, ты знаешь, как должен говорить раб?

Ион. Да.

Сократ. Например, то, что должен сказать раб-волопас, укрощающий взбесившихся быков, по-твоему, будет лучше знать рапсод, чем волопас?

Ион. Конечно, нет.

Сократ. Или то, что должна сказать женщина-пряха, прядущая шерсть?

Ион. Нет, этого я не знаю. d

Сократ. А может быть, рапсод знает, что́ должен сказать военачальник, ободряя воинов?

Ион. Да, вот это рапсоду известно.

Сократ. Что ж, искусство рапсода — это искусство военачальника?

Ион. Я-то по крайней мере знал бы, какие речи подобают военачальнику.

Сократ. Потому что ты, вероятно, и в искусстве военачальника сведущ, Ион. Ведь если бы, например, ты не только умел играть на кифаре, но был бы и искусным возничим и распознавал бы хорошее и плохое e
управление конями, а я бы спросил тебя: «С помощью какого же искусства, Ион, распознаешь ты хорошее управление конями — того ли, благодаря которому ты

возничий, или того, благодаря которому играешь на кифаре?» Что бы ты мне ответил?

Ион. С помощью того искусства, благодаря которому я возничий, сказал бы я.

Сократ. И если бы ты отличал, кто хорошо играет на кифаре, ты согласился бы, что делаешь это с помощью того искусства, благодаря которому ты кифарист, а не того, благодаря которому ты возничий?

Ион. Да.

Сократ. А если ты знаешь толк в воинском деле, то при помощи ли того искусства, благодаря которому ты сведущий военачальник или благодаря которому ты хороший рапсод?

Ион. По-моему, это совершенно безразлично.

541 Сократ. Как, совершенно безразлично?! Искусство рапсода и искусство военачальника — одно искусство или два? Что ты скажешь?

Ион. По-моему, одно.

Сократ. Значит, кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

Ион. Непременно, Сократ.

Сократ. И кто хороший военачальник, тот и хороший рапсод?

Ион. Этого-то я не думаю.

b Сократ. Но ты же думаешь, что, кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

Ион. Конечно.

Сократ. Не лучший ли ты рапсод, чем любой из греков?

Ион. И намного, Сократ.

Сократ. Так ты и военачальник, Ион, лучший среди греков?

Ион. Будь уверен, Сократ, а научился я этому по Гомеру.

Сократ Ради богов, Ион, почему же в таком случае ты, лучший военачальник и лучший рапсод из греков, только поешь, разъезжая среди эллинов, а не коман-
c дуешь войском? Неужели ты думаешь, что рапсод, увенчанный золотым венком, очень нужен грекам, а военачальник не нужен?

Ион. Наш город, Сократ, находится под вашей властью — и гражданской и военной — и потому вовсе не нуждается в военачальнике, а ваш город и город лакедемонян не выберут меня военачальником: вы ведь считаете, что и сами справитесь с этим.

Сократ. Добрейший мой Ион, не знаешь ли ты Аполлодора из Кизика?

Ион. Какого это?

Сократ. Того, кого афиняне много раз избирали своим стратегом, хоть он и чужестранец; и Фаносфену d
с Андроса, и Гераклиду из Клазомен[31] наш город поручает и стратегию и другие должности, так как они, хоть и чужеземцы, показали себя достойными этого. Почему же нашему городу не избрать военачальником и не почтить этим званием Иона эфесца, если он окажется его достойным? Что ж? Разве вы, эфесцы[32], не афиняне издревле? Или Эфес уступает какому-нибудь e
другому городу? Если правда, что ты, Ион, благодаря своему искусству и знанию способен восхвалять Гомера, тогда ты виноват вот в чем: пообещав показать, как много прекрасного ты знаешь о Гомере, ты обманываешь меня и далек от того, чтобы это мне показать. Ты не желаешь ответить мне даже на то, чего я давно добиваюсь: в чем же ты на самом деле силен? Вместо того ты, прямо-таки как Протей[33], всячески изворачиваешься, принимаешь всевозможные обличья и в конце концов ускользаешь от меня, оказавшись даже военачальником, лишь бы только не показать, как ты силен в Гомеровой 542
премудрости. Если ты искусен — о чем я только что говорил,— то обманываешь меня, не сдержав обещания показать это на Гомере, и поступаешь не по правде; если же ты не искусен и, ничего не зная, высказываешь о Гомере много прекрасного, одержимый от него божественным наитием — как я о тебе говорил,— то ты ни в чем не виноват. Итак, вот тебе на выбор: кем ты хочешь у нас прослыть — неправедным человеком или божественным?

Ион. Большая разница, Сократ, ведь куда прекрас- b
нее прослыть божественным.

Сократ. Вот это, более прекрасное, и останется у нас за тобою, Ион: ты божественный, а не искусный хвалитель Гомера.

ГИППИЙ БОЛЬШИЙ

Сократ, Гиппий

281 Завязка

Сократ. Гиппий, славный и мудрый, наконец-то ты прибыл к нам в Афины!

Гиппий. Все недосуг, Сократ. Всякий раз, как Элиде [1] нужно бывает вести переговоры с каким-нибудь государством, она обращается ко мне прежде, чем к кому-нибудь другому из граждан, и выбирает меня послом, считая наиболее подходящим судьею и вестником тех речей, которые обычно произносятся от каждого
b из государств. Много раз я бывал послом в различных государствах, чаще же всего и по поводу самых многочисленных и важных дел — в Лакедемоне. Это-то и есть мой ответ на твой вопрос, ведь я не часто заезжаю в ваши места.

Сократ. Вот что значит, Гиппий, быть поистине мудрым и совершенным человеком. Ведь ты умеешь и в частной жизни, беря с молодых людей большие деньги, приносить им пользу еще большую, чем эти деньги;
c с другой стороны, ты и на общественном поприще умеешь оказывать благодеяния своему государству, как и должен поступать всякий, кто не желает, чтобы его презирали, а, напротив, хочет пользоваться доброй славой среди народа. Однако, Гиппий, какая причина того, что древние мужи, прославившие свои имена мудростью,— и Питтак, и Биант, и последователи милетянина Фалеса, да и позднее жившие, вплоть до Анаксагора [2],— все или большинство из них, по-видимому, держались в стороне от государственных дел?

Гиппий. Какая же, Сократ, иная причина, если
d не та, что они были не в силах и не способны обнять разумом и то и другое — дела общественные и дела частные?

Сократ. Значит, клянусь Зевсом, подобно тому как все остальные искусства сделали успехи и по сравнению с нынешними старые мастера плохи, то же самое придется сказать и о вашем искусстве — искусстве софистов [3]:

оно сделало успехи, а мудрецы из древних плохи по сравнению с вами.

Гиппий. Совершенно правильно.

Сократ. Следовательно, Гиппий, если бы у нас ожил теперь Биант, то, пожалуй, вызвал бы у вас смех, все равно как о Дедале [4] говорят ваятели, что, появись 282
он теперь и начни исполнять такие же работы, как те, которые создали ему имя, он был бы смешон.

Гиппий. Все это так, как ты говоришь, Сократ. Однако я все-таки обыкновенно древних и живших прежде нас восхваляю в первую очередь и больше, чем нынешних, так как остерегаюсь зависти живых и боюсь гнева мертвых.

Сократ. Ты, Гиппий, по-моему, прекрасно гово- b
ришь и рассуждаешь, и я могу подтвердить правильность твоих слов. Действительно, ваше искусство сделало успехи в том, что́ дает возможность заниматься и общественными делами наряду с частными. Ведь вот Горгий [5], леонтинский софист, прибыл сюда со своей родины в общественном порядке, как посол и как человек, наиболее способный из всех леонтинян к общественной деятельности; он и в Народном собрании оказался отличным оратором, и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, заработал и собрал с нашего города большие деньги. c
Если угодно, то и наш приятель, известный Продик, часто и раньше приезжал сюда по общественным делам, а в последний раз, недавно, приехав с Кеоса по такого же рода делам, очень отличился своей речью в Совете [6], да и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, получил удивительно много денег. А из тех, древних, никто никогда не считал возможным требовать денежного вознаграждения и выставлять напоказ свою мудрость пред d
всякого рода людьми. Вот как они были просты! Не заметили, что деньги имеют большую цену. Из этих же двух мужей каждый заработал своей мудростью больше денег, чем другие мастера каким угодно искусством, а еще раньше них — Протагор [7].

Гиппий. Ничего-то ты, Сократ, об этом по-настоящему не знаешь! Если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился! Не говоря об остальном, когда я однажды прибыл в Сицилию, в то время как там e
находился Протагор, человек прославленный и старший меня по возрасту, я все-таки, будучи много его моложе,

в короткое время заработал гораздо больше ста пятидесяти мин, да притом в одном только совсем маленьком местечке, Инике [8], больше двадцати мин. Прибыв с этими деньгами домой, я отдал их отцу, так что и он, и все остальные граждане удивлялись и были поражены. Я думаю, что заработал, пожалуй, больше денег, чем любые два других софиста, вместе взятые.

Сократ. Ты, Гиппий, приводишь прекрасное и
283 важное доказательство мудрости и своей собственной, и вообще нынешних людей,— насколько же они отличаются ею от древних! Велико было, по твоим словам, невежество людей, живших прежде. С Анаксагором произошло, говорят, обратное тому, что случается с вами: ему достались по наследству большие деньги, а он по беззаботности всё потерял — вот каким неразумным мудрецом он был! Да и об остальных живших в старину рассказывали подобные же вещи. Итак, мне кажется, ты
b приводишь прекрасное доказательство мудрости нынешних людей по сравнению с прежними. Многие согласны в том, что мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого [9]. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше денег.

Но об этом достаточно. Скажи мне вот что: ты-то сам в каком государстве из тех, куда заезжаешь, заработал больше денег? Видно, в Лакедемоне [10], где бываешь чаще всего?

Гиппий. Нет, Сократ, клянусь Зевсом!

Сократ. Да что ты? Значит, в Лакедемоне меньше всего?

c Гиппий. Я там вообще никогда ничего не получал.

Сократ. Странные вещи говоришь ты, Гиппий, удивительные! Скажи мне: разве не в состоянии твоя мудрость делать более добродетельными тех, кто следует и учится ей?

Гиппий. И даже очень.

Сократ. Значит, сыновей иникян ты был в состоянии сделать лучшими, а сыновей спартиатов нет?

Гиппий. Далеко до этого.

Сократ. Тогда, стало быть, сицилийцы стремятся стать лучшими, а лакедемоняне — нет?

d Гиппий. И лакедемоняне очень стремятся, Сократ.

Сократ. Может быть, они избегали общения с тобой из-за недостатка денег?

Гиппий. Нет, конечно, денег у них достаточно.

Сократ. Какая же причина, что, хотя у них есть

и желание, и деньги, а ты мог помочь им в самом важном, они отпустили тебя не нагруженным деньгами? Ведь невероятно же, чтобы лакедемоняне могли воспитывать своих детей лучше, чем это можешь ты? Или это так и ты с этим согласен?

Гиппий. Никоим образом. e

Сократ. Быть может, ты не сумел убедить молодых людей в Лакедемоне, что через общение с тобой они преуспеют в добродетели больше, чем если будут общаться со своими? Или ты не мог убедить отцов этих молодых людей, что, если только они пекутся о своих сыновьях, им следует скорее поручать их тебе, чем самим о них заботиться? Ведь не из зависти же отцы мешали своим детям стать как можно лучше?

Гиппий. Не думаю, чтобы из зависти.

Сократ. Лакедемон, конечно, имеет хорошие законы?

Гиппий. Еще бы!

Сократ. А в государствах с хорошим законода- 284
тельством выше всего ценится добродетель?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Ты же умеешь прекраснее всех людей преподавать ее другим.

Гиппий. Именно прекраснее всех, Сократ!

Сократ. Ну а тот, кто прекраснее всех умеет преподавать искусство верховой езды, не в Фессалии[11] ли он будет пользоваться почетом больше, чем где бы то ни было в Элладе, и не там ли получит больше всего денег, равно как и во всяком другом месте, где ревностно занимаются этим?

Гиппий. Вероятно.

Сократ. А тот, кто может преподать драгоценнейшие знания, ведущие к добродетели, разве не в Лакеде- b
моне будет пользоваться наибольшим почетом? Разве не там заработает он больше всего денег[12], если пожелает, равно как и в любом эллинском городе из тех, что управляются хорошими законами? Неужели ты думаешь, друг мой, что это будет скорее в Сицилии, в Инике? Поверим ли мы этому, Гиппий? Но если прикажешь, придется поверить.

Гиппий. Все дело, Сократ, в том, что изменять законы и воспитывать сыновей вопреки установившимся обычаям несогласно у лакедемонян с заветами отцов.

Сократ. Что ты говоришь! У лакедемонян несо-

c гласно с заветами отцов поступать правильно, а надо ошибаться?

Гиппий. Этого, Сократ, я бы не сказал.

Сократ. Но разве они не поступали бы правильно, если бы воспитывали молодежь лучше, а не хуже?

Гиппий. Правильно, но у них несогласно с законами давать чужеземное воспитание. Знай твердо: если бы кто другой когда-либо получал от них деньги за воспитание, то и я получил бы их, и гораздо больше всех; по крайней мере они бывают рады и слушать меня, и хвалить, но, повторяю, нет у них такого закона.

d Сократ. Как ты скажешь, Гиппий, вред ли или польза для государства закон?

Гиппий. Устанавливается закон, я думаю, ради пользы; иногда же он приносит и вред, когда его плохо установили [13].

Сократ. Так что же? Разве те, кто устанавливает закон, не устанавливает его как наибольшее благо для государства? И без этого разве можно жить по закону?

Гиппий. Ты говоришь правду.

Сократ. Итак, когда те, кто пытается устанавливать законы, погрешают против блага, они погрешают против того, что законно, и против закона. Что ты скажешь на это?

e Гиппий. Говоря строго, Сократ, это так; однако обычно люди этого так не называют.

Сократ. Какие люди, Гиппий? Знающие или незнающие?

Гиппий. Большинство.

Сократ. А знает ли это большинство истину?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Но ведь люди знающие считают более полезное поистине более законным для всех людей, чем то, что менее полезно; или ты с этим не согласен?

Гиппий. Я согласен, что это действительно так.

Сократ. А не бывает ли это на самом деле и не происходит ли это так, как считают знающие люди?

Гиппий. Разумеется.

Сократ. Но ведь для лакедемонян, как ты говоришь,
285 на самом деле полезнее получать воспитание, которое можешь дать ты, хотя оно и чужеземное, нежели воспитание, принятое у них в стране.

Гиппий. И верно говорю.

Сократ. Что более полезное более законно, ведь ты и это утверждаешь, Гиппий?

Гиппий. Я же сказал.

Сократ. Итак, по твоим словам, для сыновей лакедемонян воспитание, даваемое Гиппием, более законно, а воспитание, даваемое их отцами,— менее, если только эти сыновья действительно получат от тебя больше пользы.

Гиппий. Конечно, они получат пользу, Сократ. b

Сократ. Следовательно, лакедемоняне поступают вопреки закону, когда не платят тебе денег и не поручают тебе своих сыновей?

Гиппий. С этим я согласен; мне кажется, ты говоришь в мою пользу, и мне вовсе не приходится возражать.

Сократ. Итак, друг мой, мы находим, что лакедемоняне нарушают законы, причем нарушают их в самом существенном, хотя и кажутся очень законопослушными. Но ради богов, Гиппий, что же именно они рады бывают слушать и за что тебя хвалят? Очевидно, за то, что ты лучше всего знаешь,— за науку о звездах и о небесных явлениях?[14] c

Гиппий. Нисколько; такой науки они и вовсе не выносят.

Сократ. А о геометрии они рады бывают слушать?

Гиппий. Никоим образом, потому что и считать-то, собственно говоря, многие из них не умеют.

Сократ. Значит, они далеки от того, чтобы слушать твои речи о вычислениях?

Гиппий. Очень далеки, клянусь Зевсом.

Сократ. Но уж конечно, они рады бывают слушать о том, что ты умеешь разбирать точнее всех: о значении букв и слогов, ритмов и гармоний? d

Гиппий. Каких там гармоний и букв, мой добрейший?!

Сократ. Но о чем же они тогда слушают с удовольствием и за что тебя хвалят? Скажи мне сам, так как я не догадываюсь.

Гиппий. О родословной[15] героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города,— одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за них я и сам вынужден был очень тщательно все это изучить. e

Сократ. Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедемонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов[16], начиная с

Солона, не то тебе стоило бы немало труда выучить все это.

Гиппий. Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю.

Сократ. Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь искусством запоминания [17]; теперь я пони-
286 маю: лакедемонянам потому и следует встречать тебя с радостью, что ты знаешь многое; они и обращаются к тебе, как дети к старухам, чтобы послушать занимательные рассказы.

Гиппий. И в самом деле, Сократ, клянусь Зевсом, недавно я там имел успех, когда разбирал вопрос о прекрасных занятиях, которым должен предаваться молодой человек. У меня, надо сказать, есть превосходно составленная речь об этом; она хороша во всех отношениях, а особенно своим способом выражения. Вступление и начало моей речи такое: «Когда взята была
b Троя,— говорится в речи,— Неоптолем спросил Нестора [18], какие занятия приносят юноше наилучшую славу». После этого говорит Нестор и излагает ему великое множество прекраснейших правил. С этой речью я выступил в Лакедемоне, да и здесь предполагаю выступить послезавтра, в школе Фидострата, равно как и со многими другими речами, которые стоит послушать; меня просил об этом Евдик [19], сын Апеманта. Но ты и
c сам должен быть при этом, и других привести, которые сумели бы, выслушав речь, ее оценить.

Сократ. Так и будет, Гиппий, если богу угодно! А теперь ответь мне кратко вот что — ты как раз вовремя напомнил мне: надо тебе сказать, любезнейший, что недавно, когда я в каком-то разговоре одно порицал как безобразное, а другое хвалил как прекрасное, некий человек поставил меня в трудное положение тем, что задал мне, и весьма дерзко, примерно такой вопрос:
d «Откуда тебе знать, Сократ,— сказал он,— чтó именно прекрасно и чтó безобразно? Давай-ка посмотрим, можешь ли ты сказать, чтó такое прекрасное?» И я, по своей простоте, стал недоумевать и не мог ответить ему как следует; а уходя после беседы с ним, я сердился на себя, бранил себя и грозился, что в первый же раз, когда повстречаюсь с кем-нибудь из вас, мудрецов, я расспрошу его, выучусь, старательно запомню, а потом снова пойду к тому, кто мне задал тот вопрос, и с ним расквитаюсь. Теперь же, говорю я, ты пришел вовремя и должен научить меня как следует, что же это такое —

само прекрасное? Постарайся в своем ответе сказать e
мне это как можно точнее, чтобы я, если меня изобличат во второй раз, снова не вызвал смеха. Ведь ты-то это определенно знаешь, и, разумеется, это лишь малая доля твоих многочисленных знаний.

Гиппий. Конечно, малая, Сократ, клянусь Зевсом, можно сказать, ничтожная.

Сократ. Значит, я легко научусь, и никто меня больше не изобличит.

Гиппий. Разумеется, никто, ведь иначе я оказался бы ничтожным невеждой.

Сократ. Клянусь Герой, хорошо сказано, Гиппий, 287
лишь бы нам одолеть того человека! Но не помешать бы тебе, если я стану подражать ему и возражать на твои ответы, чтобы ты поточнее научил меня. Я ведь довольно опытен в том, что касается возражений. Поэтому, если тебе все равно, я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться.

Гиппий. Ну что ж, возражай! Ведь, как я только b
что сказал, вопрос этот незначительный, я мог бы научить тебя отвечать на вопросы гораздо более трудные, так что ни один человек не был бы в состоянии тебя изобличить.

Прекрасное — это не отдельные вещи или живые существа и не формы жизни

Сократ. Ах, хорошо ты говоришь! Но давай, раз ты сам велишь, я стану, совсем как тот человек, задавать тебе вопросы. Дело в том, что если бы ты произнес перед ним ту речь, о которой говоришь,— речь о прекрасных занятиях, то он, выслушав тебя, лишь только ты кончишь говорить, спросил бы прежде всего о само́м прекрасном — такая уж у него привычка — и сказал бы так: c
«Элидский гость, не справедливостью ли справедливы справедливые люди?» Отвечай же, Гиппий, как если бы он спрашивал тебя.

Гиппий. Я отвечу, что справедливостью.

Сократ. «Итак, справедливость что-то собой представляет?»

Гиппий. Конечно.

Сократ. «А не мудростью ли мудры мудрецы, и не в силу ли блага бывает благим все благое?»

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. «И все это в силу чего-то существует? Ведь не есть же это ничто».

Гиппий. Конечно, это есть нечто.

Сократ. «Так не будет ли и все прекрасное пре-
d красным благодаря прекрасному?»

Гиппий. Да, благодаря прекрасному.

Сократ. «И это прекрасное есть нечто?»

Гиппий. Нечто. Чем же ему и быть?

Сократ. «Так ответь мне, чужеземец,— скажет он,— что́ же такое это прекрасное?»

Гиппий. Значит, Сократ, тот, кто задает этот вопрос, желает узнать, что́ прекрасно?

Сократ. Мне кажется, нет; он хочет узнать, что́ такое прекрасное, Гиппий.

Гиппий. А чем одно отличается от другого?

Сократ. По-твоему, ничем?

Гиппий. Разумеется, ничем.

Сократ. Ну что же, наверно, тебе виднее. Однако смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том,
e что́ прекрасно, а о том, что такое прекрасное.

Гиппий. Понимаю, любезный, и отвечу ему, что такое прекрасное, и уж ему меня не опровергнуть. Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное — это прекрасная девушка.

Сократ. Прекрасный и славный ответ, Гиппий, клянусь собакой! Не правда ли, если я так отвечу,
288 я дам ответ на вопрос, и ответ правильный, и уж меня тогда не опровергнуть?

Гиппий. Да как же тебя опровергнуть, Сократ, когда все так думают, и все, кто это услышит, засвидетельствуют, что ты прав.

Сократ. Пусть так, хорошо! Но, Гиппий, дай-ка я снова повторю себе, что ты сказал. Тот человек спросит меня приблизительно так: «Ну, Сократ, отвечай мне: все, что ты называешь прекрасным, будет прекрасным, если существует прекрасное само по себе?» Я же скажу: «Если прекрасная девушка — это прекрасно, тогда она и есть то, благодаря чему прекрасное будет прекрасно».

b Гиппий. Так ты думаешь, он еще будет пытаться тебя опровергнуть, утверждая, что то, о чем ты говоришь, не прекрасно? Разве он не будет смешон, если сделает такую попытку?

Сократ. Что он сделает попытку, в этом я уверен, странный ты человек! А будет ли он смешон, сделав эту попытку, покажет будущее. Я хочу только заметить, что́ он на это скажет.

Гиппий. Говори же.

Сократ. «Хорош же ты, Сократ! — скажет он.— Ну а разве прекрасная кобылица, которую сам бог похвалил в своем изречении [20], не есть прекрасное?» Что мы на это скажем, Гиппий? Не то ли, что и кобыли- c
ца есть прекрасное,— я разумею прекрасную кобылицу? Как же нам дерзнуть отрицать, что прекрасное есть прекрасное?

Гиппий. Ты верно говоришь, Сократ, ибо правильно сказал об этом бог; ведь кобылицы у нас бывают прекраснейшие.

Сократ. «Пусть так,— скажет он,— ну а что такое прекрасная лира? Разве не прекрасное?» Подтвердим ли мы это, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. После тот человек скажет (я в этом почти уверен и заключаю из того, как он обычно поступает): «Дорогой мой, а что же такое прекрасный горшок? Разве не прекрасное?»

Гиппий. Да что это за человек, Сократ? Как не- d
воспитанно и дерзко произносить столь низменные слова в таком серьезном деле!

Сократ. Такой уж он человек, Гиппий, не изящный, а грубоватый, и ни о чем другом не заботится, а только об истине. Но все-таки надо ему ответить, и я заранее заявляю: если горшок вылеплен хорошим гончаром, если он гладок, кругл и хорошо обожжен, как некоторые горшки с двумя ручками из тех прекрасных во всех отношениях горшков, что обычно вмещают шесть кружек,— если спрашивают о таком горшке, надо e
признать, что он прекрасен. Как можно не назвать прекрасным то, что прекрасно?

Гиппий. Никак нельзя, Сократ.

Сократ. «Так не есть ли,— скажет он,— и прекрасный горшок — прекрасное? Отвечай!»

Гиппий. Так оно, я думаю, и есть, Сократ. Прекрасен и этот сосуд, если он хорошо сработан, но в целом все это недостойно считаться прекрасным по сравнению с кобылицей, девушкой и со всем остальным прекрасным.

Сократ. Пусть будет так. Я понимаю, Гиппий, что 289
возражать тому, кто задает подобные вопросы, следует так: «Друг, разве тебе неизвестно хорошее изречение Гераклита: «Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом» [21]?» И прекраснейший горшок безобразен, если сравнить его с девичь-

им родом, как говорит Гиппий мудрый. Не так ли, Гиппий?

Гиппий. Конечно, Сократ, ты правильно ответил.

Сократ. Слушай дальше. После этого, я хорошо
b знаю, тот человек скажет: «Как же так, Сократ? Если станут сравнивать девичий род с родом богов, не случится ли с первым того же, что случилось с горшками, когда их стали сравнивать с девушками? Не покажется ли прекраснейшая девушка безобразной? Не утверждает ли того же самого и Гераклит, на которого ты ссылаешься, когда он говорит: «Из людей мудрейший по сравнению с богом покажется обезьяной, и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному» [22]?» Ведь мы признаем, Гиппий, что самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с родом богов.

Гиппий. Кто стал бы этому противоречить, Сократ!

c Сократ. А если мы признаем это, тот человек засмеется и скажет: «Ты помнишь, Сократ, о чем я тебя спрашивал?» «Помню,— отвечу я,— о том, что такое прекрасное само по себе». «Но ты,— скажет он,— на вопрос о прекрасном приводишь в ответ нечто такое, что, как ты сам говоришь, прекрасно ничуть не больше, чем безобразно». «Похоже на то»,— скажу я. Что же еще посоветуешь ты мне отвечать, друг мой?

Гиппий. Именно это. Ведь он справедливо скажет, что по сравнению с богами род людской не прекрасен.

Сократ. «Спроси я тебя с самого начала,— скажет он,— что́ и прекрасно и безобразно одновременно,
d разве неправилен был бы твой ответ, если бы ты ответил мне то же, что и теперь? Не кажется ли тебе, что, как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным,— как только эта идея [23] присоединяется к какому-либо предмету, тот становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой?»

Гиппий. Ну, Сократ, если он это ищет — что такое то прекрасное, благодаря которому украшается все остальное и от соединения с чем представляется пре-
e красным,— тогда ответить ему очень легко. Значит, этот человек совсем прост и ничего не смыслит в прекрасных сокровищах. Ведь если ты ответишь ему, что прекрасное, о котором он спрашивает, не что иное, как золото, он попадет в тупик и не будет пытаться тебя опровергнуть.

А ведь все мы знаем, что если к чему присоединится золото, то даже то, что раньше казалось безобразным, украшенное золотом, представится прекрасным.

Сократ. Ты, Гиппий, не знаешь, как этот человек упорен и как он ничему не верит на слово.

Гиппий. Почему же это, Сократ? Необходимо, что- 290
бы он принимал то, что говорится правильно, иначе он будет смешон.

Сократ. А такой ответ, дорогой мой, он не только не примет, но станет сам смеяться надо мной и скажет: «Ах ты, слепец! Неужто ты Фидия[24] считаешь плохим мастером?» И я, думается мне, скажу: «Нет, нисколько».

Гиппий. И правильно скажешь, Сократ.

Сократ. Конечно, правильно. Но тогда он, после того как я соглашусь, что Фидий — хороший мастер,
скажет: «Значит, ты думаешь, что Фидий не знал того b
прекрасного, о котором ты говоришь?» Я же отвечу: «Почему?» «Да потому,— скажет он,— что глаза Афины, а также и остальные части лица, и ноги, и руки он изготовил не из золота, а из слоновой кости, тогда как все это, если бы было сделано из золота, должно было казаться всего прекраснее. Ясно, что он сделал такую ошибку по своему невежеству, так как не знал, что золото и есть то самое, что делает прекрасным всё, к чему бы оно ни присоединилось». Что нам ответить ему на такие слова, Гиппий?

Гиппий. Ответить вовсе не трудно. Мы скажем, что c
Фидий поступил правильно, потому что, по-моему, и то, что сделано из слоновой кости, прекрасно.

Сократ. «Чего же ради,— спросит тот человек,— не изготовил он из слоновой кости также и зрачки глаз, а сделал их из камня, выбрав камень, по возможности похожий на слоновую кость? Или и прекрасный камень — прекрасное?» Ответим ли мы на это утвердительно, Гиппий?

Гиппий. Да, конечно, когда камень подходит.

Сократ. «А когда не подходит, это нечто безобраз- d
ное?» Соглашаться мне или нет?

Гиппий. Соглашайся для тех случаев, когда камень не подходит.

Сократ. «Как же так,— скажет он,— о ты, мудрец, разве слоновая кость и золото не заставляют вещи казаться прекрасными только тогда, когда они подходят, а в противном случае — безобразными?» Будем ли мы

отрицать это или признаем, что его слова правильны?

Гиппий. Мы признаем, что каждую вещь делает прекрасной то, что для каждой вещи подходит.

Сократ. «Ну а если,— скажет он,— тот самый прекрасный горшок, о котором мы только что говорили, наполнить и варить в нем прекрасную кашу, какой уполовник к нему больше подойдет: из золота или из смоковницы?»

Гиппий. О Геракл[25]! О каком человеке ты говоришь, Сократ? Скажи ты мне, кто он такой?

Сократ. Ты не узнал бы его, если бы я назвал его имя.

Гиппий. Но я и так уже вижу, что это какой-то невежда.

Сократ. Он очень надоедлив, Гиппий, но все-таки, что ж мы ответим? Который из двух уполовников больше подходит к горшку и к каше? Не очевидно ли, что из смоковницы? Ведь он придает каше приятный запах, а вместе с тем, друг мой, он не разобьет горшка, не вывалит каши, не потушит огня и не оставит без знатного кушанья тех, кто собирается угощаться. А золотой уполовник наделал бы нам бед, так что, мне кажется,
291 нам надо ответить, что уполовник из смоковницы подходит больше, чем золотой, если только ты не скажешь иначе.

Гиппий. Подходит-то он, пожалуй, больше, Сократ, но только я не стал бы разговаривать с человеком, задающим такие вопросы.

Сократ. И правильно, друг мой. Действительно, тебе, прекрасно одетому, прекрасно обутому, прославленному своей мудростью среди всех эллинов, пожалуй, не подобает забивать себе голову подобными выражениями. А мне совсем не противно общение с этим чело-
b веком. Поэтому поучи меня и ради меня отвечай. «Ведь раз смоковничный уполовник подходит больше, чем золотой,— скажет тот человек,— не будет ли он и прекраснее, если ты соглашаешься, Сократ, что подходящее прекраснее, чем неподходящее?» Согласимся ли мы, Гиппий, что смоковничный уполовник прекраснее золотого?

Гиппий. Хочешь, я скажу тебе, Сократ, как тебе нужно определить прекрасное, чтобы избавить себя от излишних разговоров?

c Сократ. Конечно, хочу, но только не ранее чем ты мне скажешь, который из обоих только что названных

уполовников я должен в своем ответе признать подходящим и более прекрасным.

Гиппий. Если хочешь, отвечай ему, что сделанный из смоковницы.

Сократ. А теперь говори то, что ты только что собирался сказать. Ведь если я утверждаю, что прекрасное — это золото, то при таком ответе, по-моему, золото оказывается нисколько не прекраснее смоковничного бревна. Что же ты скажешь теперь о прекрасном?

Гиппий. Сейчас скажу. Мне кажется, ты доби- d
ваешься, чтобы тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным.

Сократ. Конечно, Гиппий, ты это теперь прекрасно постиг.

Гиппий. Слушай же и знай: если кто-нибудь найдет, что́ возразить на это, я скажу, что я ничего не смыслю.

Сократ. Ради богов, говори же как можно скорее!

Гиппий. Итак, я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погре- e
бенным своими детьми.

Сократ. Ну и ну, Гиппий! Как изумительно, величественно и достойно тебя это сказано! Клянусь Герой [26], я в восхищении, что ты по мере сил благосклонно мне помогаешь. Но ведь тому-то человеку мы не угодим, и теперь он посмеется над нами как следует, так и знай.

Гиппий. Плохим смехом посмеется, Сократ! Если ему нечего сказать на это, а он все же смеется, то он 292
над собой смеется и станет предметом насмешек для других.

Сократ. Может быть, это и так, а может быть, при таком ответе он, как я предвижу, не только надо мной посмеется.

Гиппий. Что же еще?

Сократ. А то, что, если у него окажется палка, он, если только я не спасусь от него бегством, постарается хорошенько меня хватить.

Гиппий. Что ты говоришь! Что он, этот человек,— твой господин? И если он сделает это, разве не привлекут его к суду и не приговорят к наказанию? Разве нет b

у вас в государстве законов? Разве оно позволяет гражданам бить друг друга без всякого на то права?

Сократ. Нет, никоим образом.

Гиппий. Тогда, значит, он понесет наказание за то, что ударил тебя без всякого права.

Сократ. Нет, Гиппий, если я так отвечу, он будет прав, так мне думается.

Гиппий. Ну и я того же мнения, Сократ, раз ты сам так думаешь.

Сократ. Сказать ли тебе, почему я сам считаю, что буду бит справедливо, если дам такой ответ? Или и ты начнешь меня бить, не разобравши, в чем дело? А может быть, выслушаешь меня?

c Гиппий. Странно было бы, Сократ, если бы я не стал слушать. Но что же ты скажешь?

Сократ. Я буду говорить тебе точно так же, как говорил только что, подражая тому человеку: не стоит обращать к тебе сказанные им мне слова, суровые и необычные. Знай же твердо, он заявит следующее: «Скажи, Сократ, неужели ты думаешь, что не по праву получил палкой, ты, который, спев столь громкий дифирамб, так безвкусно и грубо отклонился от заданного вопроса?» «Каким образом?» — спрошу я. «Каким? — ответит он.— Или ты не в состоянии вспомнить, что
d я спрашивал о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, друг, что такое красота сама по себе, и при этом ничуть не больше могу добиться толку, чем если бы ты был камнем, мельничным жерновом — без ушей и без мозга». А если бы я, испугавшись, сказал ему на это (ты ведь не рассер-
e дишься, Гиппий?): «Но ведь Гиппий говорит, что прекрасное есть именно это, хотя я и спрашивал его, как ты меня, что́ есть прекрасное для всех и всегда»,— что бы ты тогда сказал? Не рассердился бы ты в этом случае?

Гиппий. Я хорошо знаю, Сократ, что то, о чем я говорил, прекрасно для всех и всем будет таким казаться.

Сократ. «И будет прекрасным? — возразит он.— Ведь прекрасное прекрасно всегда».

Гиппий. Конечно.

Сократ. «Значит, оно и было прекрасным?» — спросит он.

Гиппий. И было.

Сократ. «Не сказал ли,— молвит он,— элидский гость, что и для Ахилла прекрасно быть погребенным позже, чем его предки, и для его деда Эака[27], и для остальных, кто произошел от богов, и для самих богов?» 293

Гиппий. Что такое?! Брось ты все это! И произносить-то вслух негоже вопросы, которые задает этот человек!

Сократ. Как так? А не будет ли уж совсем невежливо на вопрос другого отвечать, что это так и есть?

Гиппий. Возможно.

Ни одна из условных категорий прекрасного не есть прекрасное

Сократ. «Ведь, пожалуй,— скажет он,— ты и будешь тем, кто утверждает, что для всех и всегда прекрасно быть погребенным своими детьми, а родителей предать погребению. Или не был одним из всех и Геракл[28], и все те, кого мы только что называли?»

Гиппий. Но ведь я не говорил, что это прекрасно для богов!

Сократ. «И не для героев, по-видимому». b

Гиппий. Не для тех, кто были детьми богов.

Сократ. «А для тех, которые ими не были?»

Гиппий. Для этих, конечно, прекрасно.

Сократ. «Итак, если тебе верить, оказывается, что из героев для Тантала, Дардана, Зета все это ужасно, нечестиво, безобразно, а для Пелопа[29] и для остальных, рожденных так же, как он, это прекрасно».

Гиппий. Мне так кажется.

Сократ. «Следовательно,— скажет он,— ты признаешь то, что перед этим не считал правильным, а именно что иногда и для некоторых предать погребению своих предков, а затем быть погребенными своими c
потомками — безобразно. Более того, видимо, невозможно, чтобы это случалось со всеми и одновременно было прекрасным. Выходит, со всем этим произошло то же, что и с прежним — с девушкой и с горшком, и, что смешнее всего, для одних это оказывается прекрасным, для других — нет. И сегодня еще, Сократ,— скажет он,— ты не в состоянии ответить на вопрос, что такое прекрасное». Этими и другими словами будет он справедливо меня бранить, получив от меня подобный ответ.

Вот приблизительно так он со мной большей частью d
и разговаривает, Гиппий. А иной раз, как будто сжалившись над моей неопытностью и невежеством, сам пред-

лагает мне вопросы — например, чем именно мне кажется прекрасное, или же выспрашивает меня о другом, о чем придется и о чем зайдет речь.

Гиппий. Как так, Сократ?

Сократ. Я разъясню тебе. «Чудак ты, Сократ,— говорит он,— перестань давать подобные ответы так, как ты это делаешь: слишком уж они простоваты и
e их легко опровергнуть. Лучше рассмотри, не кажется ли тебе, что прекрасное есть нечто, чего мы только что коснулись в одном ответе, когда утверждали, будто золото прекрасно, когда оно к чему-либо подходит, а когда не подходит, оно не прекрасно; так же обстоит и со всем остальным, чему присуще это [свойство]. Рассмотри подходящее само по себе и его природу: не окажется ли прекрасное подходящим?» И вот я обычно соглашаюсь с этим: ведь мне нечего возразить. А тебе не кажется ли именно подходящее прекрасным?

Гиппий. Конечно, Сократ.

Сократ. Рассмотрим же это, чтобы не обмануться.

Гиппий. Да, это следует рассмотреть.

Сократ. Итак, взгляни: утверждаем ли мы, что
294 подходящее — это то, что своим появлением заставляет казаться прекрасной любую вещь, которой оно присуще, или же то, что заставляет ее быть прекрасной? Или это ни то ни другое?

Гиппий. Мне думается, то, что заставляет казаться прекрасным, все равно как если человек, надев идущее ему платье или обувь, кажется прекраснее, даже когда у него смешная наружность.

Сократ. Но если подходящее заставляет всё казаться прекраснее, чем оно есть на самом деле, тогда подходящее — это какой-то обман относительно прекрасного, и это, пожалуй, не то, что мы ищем, Гиппий?
b Ведь мы исследовали то, чем прекрасны все прекрасные предметы, подобно тому как все великое велико своим превосходством; благодаря этому превосходству всё бывает великим, и если даже оно не кажется таким, но таково на деле, оно неизбежно будет великим. Точно так же мы говорим о том, что такое прекрасное, благодаря которому прекрасно все, кажется ли оно таковым или нет. Пожалуй, это не подходящее; ведь последнее, как ты сказал, заставляет предметы казаться прекраснее, чем они есть на самом деле, и не позволяет видеть их
c такими, каковы они есть. Нужно попробовать показать, что же делает предметы, как я только что заметил,

прекрасными, кажутся они таковыми или нет. Вот что мы исследуем, коль хотим найти прекрасное.

Гиппий. Но, Сократ, подходящее своим присутствием заставляет предметы и быть, и казаться прекрасными.

Сократ. Итак, невозможно, чтобы действительно прекрасное не казалось прекрасным, по крайней мере если присутствует то, что заставляет его таким казаться.

Гиппий. Невозможно.

Сократ. Признаем ли мы, Гиппий, что все действительно прекрасные установления и занятия и считаются прекрасными и всегда всем таковыми кажутся? Или же совсем наоборот, их не узнаю́т, что и вызывает d
сильные раздоры и борьбу как в частной жизни между отдельными людьми, так и между государствами в жизни общественной?

Гиппий. Скорее именно так, Сократ, их не узнаю́т.

Сократ. Но этого не было бы, если бы им присуще было казаться прекрасными. А это было бы лишь в том случае, если бы подходящее не только было прекрасным, но и заставляло предметы казаться такими. Таким образом, подходящее, если только оно есть то, что заставляет быть прекрасным, будет, пожалуй, тем прекрасным, которое мы ищем, но не тем, что заставляет казаться прекрасным. Если же, с другой стороны, подходящее есть то, что заставляет казаться прекрас- e
ным, оно, пожалуй, не будет тем прекрасным, которое мы ищем. Ведь оно заставляет быть прекрасным, а одному и тому же, пожалуй, не дано заставлять одновременно и казаться и быть прекрасным или чем бы то ни было иным. Итак, давай выбирать, представляется ли нам подходящее тем, что заставляет казаться прекрасным, или тем, что заставляет им быть.

Гиппий. По-моему, тем, что заставляет казаться, Сократ.

Сократ. Эге, Гиппий! Значит, познание того, что́ такое прекрасное, ускользнуло от нас, раз подходящее оказалось чем-то другим, а не прекрасным.

Гиппий. Да, Сократ, клянусь Зевсом, и, по-моему, ускользнуло как-то нелепо.

Сократ. Во всяком случае, друг мой, давай его 295
больше не отпускать. У меня еще теплится надежда, что мы выясним, что́ же такое прекрасное.

Гиппий. Конечно, Сократ; да и нетрудно найти это. Я по крайней мере хорошо знаю, что если бы я недолго поразмыслил наедине с самим собой, то сказал бы тебе это точнее точного.

Сократ. Не говори так самоуверенно, Гиппий! Ты видишь, сколько хлопот нам уже доставило прекрасное; как бы оно, разгневавшись, не убежало от нас еще
b дальше. Впрочем, я говорю пустяки; ты-то, я думаю, легко найдешь его, когда окажешься один. Но ради богов, разыщи его при мне или, если хочешь, давай его искать вместе, как делали только что; и, если мы найдем его, это будет отлично, если же нет, я, думается мне, покорюсь своей судьбе, ты же легко отыщешь его, оставшись один. А если мы найдем его теперь, не беспокойся, я не буду надоедать тебе расспросами о том, что́ ты
c разыщешь самостоятельно. Сейчас же посмотри снова, чем тебе кажется прекрасное. Я говорю, что оно... только ты наблюдай за мной повнимательнее, как бы мне не сказать чего-нибудь несуразного... пусть у нас будет прекрасным то, что пригодно. Сказал же я это вот почему: прекрасны, говорим мы, не те глаза, что кажутся неспособными видеть, но те, что способны видеть и пригодны для зрения. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Не правда ли, и все тело в целом [30] мы в таком же смысле называем прекрасным, одно — для бега, другое — для борьбы; и все живые существа мы
d называем прекрасными: и коня, и петуха, и перепела; так же как и всякую утварь и средства передвижения: сухопутные и морские, торговые суда и триеры; и все инструменты, как музыкальные, так и те, что служат в других искусствах, а если угодно, и занятия и обычаи — почти все это мы называем прекрасным таким же образом. В каждом из этих предметов мы отмечаем, как он явился на свет, как сделан, как составлен, и назы-
e ваем прекрасным то, что пригодно, смотря по тому, как оно пригодно и в каком отношении, для чего и когда; то же, что во всех этих отношениях непригодно, мы называем безобразным. Не думаешь ли и ты так же, Гиппий?

Гиппий. Да, думаю.

Сократ. Так, значит, мы правильно теперь говорим, что пригодное скорее можно назвать прекрасным, чем все иное?

Гиппий. Конечно, правильно, Сократ.

Сократ. Не правда ли, то, что может выполнить какую-нибудь работу, для нее и пригодно, то же, что не может, непригодно.

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, мощь есть нечто прекрасное, а немощь — безобразное?

Гиппий. Вот именно. Все, Сократ, подтверждает, 296
что это так, а в особенности государственные дела: ведь в государственных делах и в своем собственном городе быть мощным прекраснее всего, а бессильным — всего безобразнее.

Сократ. Хорошо сказано! Но ради богов, Гиппий, разве и мудрость не поэтому прекраснее всего, а невежество всего безобразнее?

Гиппий. А ты как думаешь, Сократ?

Сократ. Погоди, мой милый; меня страх берет — что это мы опять говорим?

Гиппий. Чего же ты боишься, Сократ? Теперь-то b
уж твое рассуждение превосходно.

Сократ. Хотел бы я, чтобы это было так; но рассмотри со мной вместе вот что: разве кто может делать то, чего он не умеет, да и вообще не способен выполнить?

Гиппий. Никоим образом; как же он сделал бы то, на что не способен?

Сократ. Значит, те, кто ошибается и невольно совершает дурные дела, никогда не стали бы делать этого, если бы не были на это способны?

Гиппий. Это ясно.

Сократ. Но ведь сильные могут делать свое дело c
благодаря силе? Ведь не благодаря же бессилию?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Ну а как ты скажешь: все делающие что-либо могут делать то, что они делают?

Гиппий. Да.

Сократ. Но все люди, начиная с детства, делают гораздо больше дурного, чем хорошего, и невольно ошибаются.

Гиппий. Это так.

Сократ. И что же? Такую силу и такую пользу — то, что пригодно для свершения дурного,— мы и их назовем прекрасными или же ни в коем случае? d

Гиппий. По-моему, ни в коем случае, Сократ.

Сократ. Следовательно, Гиппий, прекрасное, видимо, не то, что обладает силой и нам пригодно.

Гиппий. Но, Сократ, я говорю о тех случаях, когда что-то способно к добру и пригодно для этой цели.

Сократ. Значит, наше предположение, будто то, что обладает мощью, и то, что пригодно, тем самым прекрасно, отпадает. А душа наша, Гиппий, хотела сказать вот что: прекрасное есть и пригодное, и способное сделать нечто для блага.

e Гиппий. Кажется, так.

Сократ. Но ведь это и есть полезное [31]. Не правда ли?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Таким образом, и прекрасные тела, и прекрасные установления, и мудрость, и все, о чем мы только что говорили, прекрасно потому, что оно полезно.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Итак, нам кажется, что прекрасное есть полезное, Гиппий.

Гиппий. Безусловно, Сократ.

Сократ. Но ведь полезное это то, что творит благо.

Гиппий. Вот именно.

Сократ. А то, что творит, есть не что иное, как причина, не так ли?

Гиппий. Так.

297 Сократ. Значит, прекрасное есть причина блага [32].

Гиппий. Вот именно.

Сократ. Но, Гиппий, ведь причина, с одной стороны, и причина причины, с другой — это разные вещи; причина не могла бы быть причиной причины. Рассмотри это так: не оказалась ли причина чем-то созидающим?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Не правда ли, созидающее творит то, что возникает, а не то, что созидает?

Гиппий. Это так.

Сократ. Значит, возникающее — это одно, а созидающее — другое?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, причина не есть причина
b причины, но лишь причина того, что́ от нее возникает?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному. И мы, думается, усердно стремимся к разумному и ко всему остальному прекрасному потому, что производимое им действие и его детище, благо, достойны такого стрем-

дения; из того, что мы нашли, видно, что прекрасное выступает как бы в образе отца блага.

Гиппий. Конечно, так. Ты прекрасно говоришь, Сократ.

Сократ. А не прекрасно ли сказано мною и то, что ни отец не есть сын, ни сын не есть отец? c

Гиппий. Разумеется, прекрасно.

Сократ. И как причина не есть то, что возникает, так и возникающее не есть причина.

Гиппий. Ты прав.

Сократ. Клянусь Зевсом, милейший, но ведь тогда ни прекрасное не есть благо, ни благо не есть прекрасное. Или это тебе кажется возможным после сказанного раньше?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, мне так не кажется.

Сократ. Но удовлетворит ли нас, если мы захотим сказать, что прекрасное не есть благо и благо не есть прекрасное?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, это меня вовсе не удовлетворяет.

Сократ. Клянусь Зевсом, Гиппий, и меня это наи- d
менее удовлетворяет из сказанного.

Гиппий. Да, это так.

Сократ. Значит, неверно нам представлялось, будто прекраснее всего наше положение, что полезное, пригодное и способное к созиданию блага и есть прекрасное. Нет, такое допущение, если только это возможно, еще смешнее прежних, когда мы думали, что прекрасное — это девушка и все прочее, что мы перечислили раньше.

Гиппий. Кажется, что так.

Сократ. Уж и не знаю, куда мне деваться, Гиппий, и не нахожу выхода; а у тебя есть что сказать?

Гиппий. Нет, по крайней мере сейчас; но, как e
я недавно сказал, если я это обдумаю, то уверен, что найду.

Сократ. Кажется, жажда знать не позволит мне дождаться, пока ты соберешься; и вот, мне думается, что теперь-то уж я нашел выход. Смотри-ка: если бы мы назвали прекрасным то, что заставляет нас радоваться,— допустим, не все удовольствия, а то, что радует нас через слух и зрение,— как бы мы тогда стали спорить?
Дело в том, Гиппий, что и красивые люди, и пестрые 298
украшения, и картины, и изваяния радуют наш взор, если они прекрасны. И прекрасные звуки, и все мусиче-

ские искусства, речи, рассказы производят то же самое действие, так что, если мы ответим тому дерзкому человеку: «Почтеннейший, прекрасное — это приятное для слуха и зрения» [33], — не думаешь ли ты, что так мы обуздаем его дерзость?

b Гиппий. И правда, кажется, теперь хорошо сказано, что такое прекрасное, Сократ.

Сократ. Далее. А скажем ли мы о прекрасных занятиях и законах, Гиппий, что они прекрасны потому, что приятны для слуха и зрения, или же это вещи иного рода?

Гиппий. Это, Сократ, может быть, и ускользнет от того человека.

Сократ. Клянусь собакой, Гиппий, это не ускользнет от того, кого я больше всего постыдился бы, если бы стал болтать вздор и делать вид, будто говорю дело, когда на самом деле болтаю пустяки.

Гиппий. Кто же это такой? [34]

Сократ. Сократ, сын Софрониска, который, по-
c жалуй, не позволит мне с легкостью говорить об этих еще не исследованных предметах или делать вид, что я знаю то, чего я не знаю.

Гиппий. Но мне и самому после твоих слов кажется, что с законами обстоит как-то по-иному.

Сократ. Не торопись, Гиппий: выходит, мы попали в вопросе о прекрасном в такой же тупик, как и раньше, а между тем думаем, что нашли хороший выход.

Гиппий. В каком смысле ты это говоришь, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе, как мне это представляется,
d если, конечно, я говорю дело. Ведь, пожалуй, все, что относится к законам и занятиям, не лежит за пределами тех ощущений, которые мы получаем благодаря слуху и зрению. Так давай сохраним это положение — «приятное благодаря этим чувствам есть прекрасное» — и не будем выдвигать вперед вопрос о законах. Если бы спросил нас тот, о ком я говорю, или кто другой: «Почему же, Гиппий и Сократ, вы выделили из приятного приятное, получаемое тем путем, который вы называете прекрасным, между тем как приятное, связанное
e со всеми прочими ощущениями — от пищи, питья, любовных утех и так далее, — вы не называете прекрасным? Или это все неприятно, и вы утверждаете, что в этом вообще нет удовольствия? Ни в чем ином, кроме зрения и слуха?» Что мы на это скажем, Гиппий?

Гиппий. Разумеется, мы скажем, Сократ, что и во всем другом есть величайшее удовольствие.

Сократ. «Почему же,— скажет он,— раз всё это удовольствия нисколько не меньшие, чем те, вы отнимаете у них это имя и лишаете свойства быть прекрасными?» «Потому,— ответим мы,— что решительно 299
всякий осмеет нас, если мы станем утверждать, что есть — не приятно, а прекрасно и обонять приятное — не приятно, а прекрасно; что же касается любовных утех, то все стали бы нам возражать, что хотя они и очень приятны, но, если кто им предается, делать это надо так, чтобы никто не видел, ведь видеть это очень стыдно». На эти наши слова, Гиппий, он, пожалуй, скажет: «Понимаю и я, что вы давно уже стыдитесь назвать эти удовольствия прекрасными, потому что это неугодно людям; но я-то ведь не о том спрашивал, что́ b
кажется прекрасным большинству, а о том, что́ прекрасно на самом деле». Тогда, я думаю, мы ответим в соответствии с нашим предположением: «Мы говорим, что именно эта часть приятного — приятное для зрения и слуха — прекрасна». Годятся тебе эти соображения, Гиппий, или надо привести еще что-нибудь?

Гиппий. На то, что было сказано, Сократ, надо ответить именно так.

Сократ. «Прекрасно говорите,— возразит он.— Не правда ли, если приятное для зрения и слуха есть c
прекрасное, очевидно, иное приятное не будет прекрасным?» Согласимся ли мы с этим?

Гиппий. Да.

Сократ. «Но разве,— скажет он,— приятное для зрения есть приятное и для зрения и для слуха или приятное для слуха — то же самое, что и приятное для зрения?» «Никоим образом,— скажем мы,— то, что приятно для того или другого, не будет таковым для обоих вместе (ведь об этом ты, по-видимому, говоришь), но мы сказали, что и каждое из них есть прекрасное само по себе, и оба они вместе». Не так ли мы ответим?

Гиппий. Конечно. d

Сократ. «А разве,— спросит он,— какое бы то ни было приятное отличается от любого другого приятного тем, что оно есть приятное? Я спрашиваю не о том, больше или меньше какое-нибудь удовольствие, сильнее оно или слабее, но спрашиваю, отличается ли какое-нибудь удовольствие от других именно тем, что

одно есть удовольствие, а другое — нет». Нам кажется, это не так. Верно я отвечаю?

Гиппий. Видимо, верно.

Сократ. «Значит,— скажет он,— вы отобрали эти удовольствия из всех остальных по какой-то иной при-
e чине, а не в силу того, что они удовольствия. Вы усмотрели и в том и в другом нечто отличное от других удовольствий и, приняв это во внимание, утверждаете, что они прекрасны. Ведь не потому прекрасно удовольствие, получаемое через зрение, что оно получается через зрение: если бы это служило причиной, по которой такое удовольствие прекрасно, никогда не было бы прекрасным другое удовольствие, получаемое через слух, ибо оно не есть удовольствие зрительное». Скажем ли мы, что он прав?

Гиппий. Скажем.

300 Сократ. «С другой стороны, и удовольствие, получаемое через слух, бывает прекрасным не потому, что оно слуховое. В таком случае зрительному удовольствию никогда бы не быть прекрасным, ведь оно не есть удовольствие слуха». Скажем ли мы, Гиппий, что человек, утверждающий такие вещи, говорит правду?

Гиппий. Да, он говорит правду.

Сократ. «Но разумеется, оба удовольствия прекрасны, как вы утверждаете». Ведь мы это утверждаем?

Гиппий. Утверждаем.

Сократ. «Значит, они имеют нечто тождественное, что заставляет их быть прекрасными,— то общее, что
b присуще им обоим вместе и каждому из них в отдельности; ведь иначе они не были бы прекрасны, и оба вместе, и каждое из них». Отвечай мне так, как ты ответил бы тому человеку.

Гиппий. Я отвечаю: по-моему, все обстоит так, как ты говоришь.

Сократ. Но если оба этих удовольствия обладают указанным свойством, каждое же из них в отдельности им не обладает, то они, пожалуй, не могут быть прекрасными вследствие этого свойства.

Гиппий. Да как же это может быть, Сократ, чтобы ни одна из двух вещей не имела какого-то свойства, а затем чтобы это самое свойство, которого ни одна из них не имеет, оказалось в обеих?

c Сократ. Тебе кажется, что этого не может быть?

Гиппий. Я, должно быть, не очень искушен в

природе таких вещей, а также в такого вот рода рассуждениях.

Сократ. Успокойся, Гиппий! Мне, наверное, только кажется, будто я вижу, что дело может происходить так, как тебе это представляется невозможным, на самом же деле я ничего не вижу.

Гиппий. Не «наверное», Сократ, а совершенно очевидно, что ты смотришь в сторону.

Сократ. А ведь много такого возникает перед моим мысленным взором; однако я этому не доверяю,
потому что тебе, человеку, из всех современников за- d
работавшему больше всего денег за свою мудрость, так не видится, а только мне, который никогда ничего не заработал. И мне приходит на ум, друг мой, не шутишь ли ты со мною и не обманываешь ли меня нарочно, до того ясным мне многое представляется.

Гиппий. Никто, Сократ, не узнает лучше тебя, шучу ли я или нет, если ты попробуешь рассказать о том, что пред тобой возникает. Ведь тогда станет очевидным, что ты говоришь вздор. Ты никогда не найдешь такого общего для нас с тобой свойства, которого не имел бы я или ты.

Сократ. Как ты сказал, Гиппий? Может быть, ты e
и дело говоришь, только я не понимаю; но выслушай более точно, что я хочу сказать: мне представляется, что то, что не свойственно мне и чем не можем быть ни я, ни ты, то может быть свойственно обоим нам вместе; с другой стороны, тем, что свойственно нам обоим, каждый из нас может и не быть.

Гиппий. Похоже, Сократ, что ты рассказываешь чудеса еще бо́льшие, чем ты рассказывал немного раньше. Смотри же: если мы оба справедливы, разве не справедлив и каждый из нас в отдельности? Или, если каждый из нас несправедлив, не таковы ли мы и оба вместе? И если мы оба вместе здоровы, не здоров
ли и каждый из нас? Или, если каждый из нас болен, 301
ранен, получил удар или испытывает какое бы то ни было состояние, разве не испытываем того же самого мы оба вместе? Далее, если бы оказалось, что мы оба вместе золотые, серебряные, сделанные из слоновой кости, или же, если угодно, что мы оба благородны, мудры, пользуемся почетом, что мы старцы, юноши или все, что тебе угодно из того, чем могут быть люди,— разве не было бы в высшей степени неизбежно, чтобы и каждый из нас в отдельности был таким же?

b Сократ. Конечно.
Гиппий. Дело в том, Сократ, что ты не рассматри-
ваешь вещи в целом; так же поступают и те, с кем ты
имеешь обыкновение рассуждать; вы прекрасное и
каждую сущую вещь исследуете, расчленяя их в сво-
их рассуждениях. Потому-то и скрыты от вас столь
великие и цельные по своей природе телесные
сущности [35]. И теперь это оказалось скрытым от
тебя до такой степени, что ты считаешь, будто су-
ществует нечто, состояние или сущность, что имеет
c отношение к двум вещам, вместе взятым, но не к каж-
дой из них в отдельности, или же, наоборот, к каждой
из них в отдельности, но не к обеим, вместе взятым.
Вот как вы неразумны, неосмотрительны, просты, без-
рассудны!
Сократ. Таково уж наше положение, Гиппий,—
не как хочется, а как можется [36], говорит в таких
случаях пословица. Зато ты помогаешь нам всегда
своими указаниями. Вот и теперь: обнаружить ли
мне перед тобой еще больше, как просты мы были до
получения твоих указаний, рассказав тебе, как мы обо
всем этом рассуждали, или лучше об этом не говорить?
d Гиппий. Мне говорить, Сократ,— человеку, кото-
рый все это знает? Ведь я знаю всех любителей рас-
суждений, чтó это за люди. Впрочем, если тебе это при-
ятно, говори.
Сократ. Разумеется, приятно. Дело в следующем,
дорогой мой: прежде чем ты сказал все это, мы были
настолько бестолковы, что представляли себе, будто
и я, и ты, каждый из нас — это один человек, а оба
вместе мы, конечно, не можем быть тем, что каждый
из нас есть в отдельности, ведь мы — это не один, а
e двое; вот до чего мы были просты. Теперь же ты на-
учил нас, что, если мы вместе составляем двойку, необ-
ходимо, чтобы и каждый из нас был двойкой, если же
каждый из нас один, необходимо, чтобы и оба вме-
сте были одним: в противном случае, по мнению Гип-
пия, не может быть сохранено целостное основание
бытия. И чем бывают оба вместе, тем должен быть и
каждый из них, и оба вместе — тем, чем бывает каж-
дый. Вот я сижу здесь, убежденный тобою. Но только
раньше, Гиппий, напомни мне: я и ты — будем ли мы
одним, или же и ты — два, и я — два?
Гиппий. Что такое ты говоришь, Сократ?
Сократ. То именно, что я говорю; я боюсь выска-

заться ясно перед тобой, потому что ты сердишься на меня, когда тебе кажется, будто ты сказал нечто значительное. Все-таки скажи мне еще: не есть ли каждый из нас один и не свойственно ли ему именно то, что он есть один? 302

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если каждый из нас один, то, пожалуй, он будет также нечетным; или ты не считаешь единицу нечетным числом?

Гиппий. Считаю.

Сократ. Значит, и оба вместе мы нечет, хотя нас и двое?

Гиппий. Не может этого быть, Сократ.

Сократ. Тогда мы оба вместе чет. Не так ли?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Но ведь из-за того, что мы оба вместе — чет, не будет же четом и каждый из нас?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Значит, совершенно нет необходимости, b как ты только что говорил, чтобы каждый в отдельности был тем же, что оба вместе, и оба вместе — тем же, что каждый в отдельности?

Гиппий. Для подобных вещей — нет, а для таких, о которых я говорил прежде,— да.

Сократ. Довольно, Гиппий! Достаточно и того, если одно оказывается одним, а другое — другим. Ведь и я говорил — если ты помнишь, откуда пошел у нас этот разговор,— что удовольствия, получаемые через зрение и слух, прекрасны не тем, что оказывается свой- c ственным каждому из них, а обоим — нет или обоим свойственно, а каждому порознь — нет, но тем, что свойственно обоим вместе и каждому порознь, так как ты признал эти удовольствия прекрасными — и оба вместе, и каждое в отдельности. Поэтому-то я и думал, что если только оба они прекрасны, то они должны быть прекрасны благодаря причастной обоим им сущности, а не той, которая отсутствует в одном из двух случаев; и теперь еще я так думаю. Но повтори как бы с самого начала: если и зрительное, и слуховое удовольствия прекрасны и оба вместе, и каждое в отдель- d ности, не будет ли то, что делает их прекрасными, причастно также им обоим вместе и каждому из них в отдельности?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому ли они прекрасны, что и каждое

из них, и оба они вместе — удовольствие? Или же по этой причине и все остальные удовольствия должны были бы быть прекрасными ничуть не меньше? Ведь, если ты помнишь, выяснилось, что они точно так же называются удовольствиями.

Гиппий. Помню.

Сократ. С другой стороны, мы говорили, что эти
e удовольствия мы получаем через зрение и слух и оттого они прекрасны.

Гиппий. Это было сказано.

Сократ. Смотри же, правду ли я говорю? Говорилось ведь, насколько я помню, что прекрасно именно это приятное, не всякое приятное, но приятное благодаря зрению и слуху.

Гиппий. Да.

Сократ. Не так ли обстоит дело, что это свойство присуще обоим [удовольствиям] вместе, а каждому из них в отдельности не присуще? Ведь, как уже говорилось раньше, каждое из них порознь не бывает [приятным] благодаря обоим [чувствам] вместе; оба они вместе [приятны] благодаря обоим [чувствам], а каждое в отдельности — нет. Так ведь?

Гиппий. Так.

Сократ. Значит, каждое из этих двух удовольствий прекрасно не тем, что́ не присуще каждому из них порознь (ведь то и другое каждому из них не присуще); таким образом, в соответствии с нашим предположением можно назвать прекрасными оба этих удовольствия вместе, но нельзя назвать так каждое из
303 них в отдельности. Разве не обязательно сказать именно так?

Гиппий. Видимо, да.

Сократ. Станем ли мы утверждать, что оба вместе они прекрасны, а каждое порознь — нет?

Гиппий. Что ж нам мешает?

Сократ. Мешает, мой друг, по-моему, следующее: у нас было, с одной стороны, нечто, присущее каждому предмету таким образом, что коль скоро оно присуще обоим вместе, то оно присуще и каждому порознь, и коль скоро каждому порознь, то оно присуще и обоим вместе,— все то, что ты перечислил. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну а то, что я перечислил, нет; а в это входило и «каждое в отдельности», и «оба вместе». Так ли это?

Гиппий. Так.

Сократ. К чему же, Гиппий, относится, по-твоему, b прекрасное? К тому ли, о чем ты говоришь: коль скоро силен я и ты тоже, то сильны и мы оба, и коль скоро я справедлив и ты тоже, то справедливы мы оба вместе, а если мы оба вместе, то и каждый из нас в отдельности? Точно так же коль скоро я прекрасен и ты тоже, то прекрасны также мы оба, а если мы оба прекрасны, то прекрасен и каждый из нас порознь. И что же мешает, чтобы из двух величин, составляющих вместе четное число, каждая в отдельности была бы то нечетной, то четной или опять-таки чтобы две величины, каждая из которых неопределенна, взятые вместе, давали бы то определенную, то неопределенную величину и так далее во множестве других случаев, c которые, как я сказал, возникают передо мною? К какого же рода вещам ты причисляешь прекрасное? Или ты об этом того же мнения, что и я? Ведь мне кажется совершенно бессмысленным, чтобы мы оба вместе были прекрасны, а каждый из нас в отдельности — нет или чтобы каждый из нас в отдельности был прекрасным, а мы оба вместе — нет и так далее. Решаешь ли ты так же, как я, или иначе?

Гиппий. Точно так же, Сократ.

Сократ. И хорошо поступаешь, Гиппий, чтобы нам наконец избавиться от дальнейших исследований. Ведь если прекрасное принадлежит к этому роду, то d приятное благодаря зрению и слуху уже не может быть прекрасным. Дело в том, что зрение и слух заставляют быть прекрасным то и другое, но не каждое в отдельности. А ведь это оказалось невозможным, Гиппий, как мы с тобой уже согласились.

Гиппий. Правда, согласились.

Сократ. Итак, невозможно, чтобы приятное благодаря зрению и слуху было прекрасным, раз оно, становясь прекрасным, создает нечто невозможное.

Гиппий. Это так.

Сократ. «Начинайте все сызнова,— скажет тот человек,— так как вы в этом ошиблись. Чем же, по e вашему мнению, будет прекрасное, свойственное обоим этим удовольствиям, раз вы почтили их перед всеми остальными и назвали прекрасными?» Мне кажется, Гиппий, необходимо сказать, что это самые безобидные и лучшие из всех удовольствий, и оба они вместе, и каждое из них порознь. Или ты можешь назвать

что-нибудь другое, чем они отличаются от остальных?

Гиппий. Никоим образом, ведь они действительно самые лучшие.

Сократ. «Итак,— скажет он,— вот что такое, по вашим словам, прекрасное: это — полезное удовольствие». Кажется, так, скажу я; ну а ты?

Гиппий. И я тоже.

Сократ. «Но не полезно ли то, что создает благо? — скажет он.— А создающее и создания, как только что выяснилось,— это вещи разные. И не возвращается
304 ли ваше рассуждение к сказанному прежде? Ведь ни благо не может быть прекрасным, ни прекрасное — благом, если только каждое из них есть нечто иное». Несомненно так, скажем мы, Гиппий, если только в нас есть здравый смысл. Ведь недопустимо не соглашаться с тем, кто говорит правильно.

Гиппий. Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить
b с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей — спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками, чтобы не показаться слишком уж глупыми, если станем заниматься, как сейчас, пустословием и болтовней.

Заключение: следует продолжать поиски определения прекрасного

Сократ. Милый Гиппий, ты счастлив, потому что знаешь, чем следует заниматься человеку, и занимаешься этим как до́лжно — ты сам гово-
c ришь. Мною же как будто владеет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода; а стоит мне обнаружить свое безвыходное положение перед вами, мудрыми людьми, я слышу от вас оскорбления всякий раз, как его обнаружу. Вы всегда говорите то же, что говоришь теперь ты,— будто я хлопочу о глупых, мелких и ничего не стоящих вещах. Когда же, переубежденный вами, я говорю то же, что и вы,— что всего лучше уметь, выступив в суде или в ином собрании с хоро-
d шей, красивой речью, довести ее до конца,— я выслушиваю много дурного от здешних людей, а особенно

от этого человека, который постоянно меня обличает. Дело в том, что он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной. И вот, как только я прихожу к себе домой и он слышит, как я начинаю рассуждать о таких вещах, он спрашивает, не стыдно ли мне отваживаться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном даже того, что́ оно собой представляет. «Как же ты будешь знать,— говорит он,— с прекрасной речью выступает кто-нибудь или нет, и так e
же в любом другом деле, раз ты не знаешь самого́ прекрасного? И если ты таков, неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?» И вот, говорю я, мне приходится выслушивать брань и колкости и от вас, и от того человека. Но быть может, и нужно терпеть. А может быть, как ни странно, я получу от этого пользу. Итак, мне кажется, Гиппий, что я получил пользу от твоей беседы с ним: ведь, кажется мне, я узнал, что́ значит пословица «прекрасное — трудно»[37].

ПРОТАГОР

Сократ и его друг

309 **Вступление**

Друг. Откуда ты, Сократ? Впрочем, и так ясно: с охоты за красотою Алкивиада! А мне, когда я видел его недавно, он показался уже мужчиной — хоть и прекрасным, но все же мужчиной: ведь, между нами говоря, Сократ, у него уже и борода пробивается.

Сократ. Так что же из этого? Разве ты не согла-
b сен с Гомером, который сказал, что самая приятная пора юности — это когда показывается первый пушок над губой — то самое, что теперь у Алкивиада? [1]

Друг. Как же теперь твои дела? От него ты идешь? И как расположен к тебе юноша?

Сократ. Хорошо, по-моему, особенно сегодня; он немало говорил нынче в мою пользу и очень мне помог. От него я сейчас и иду. Но хочу сказать тебе невероятную вещь: в его присутствии я не обращал на него внимания, а частенько и просто забывал про него.

c Друг. Какая же это такая огромная преграда могла стать между вами? Неужто ты нашел в нашем городе кого-нибудь красивее, чем он?

Сократ. И намного красивее.

Друг. Что ты говоришь? Здешнего или чужого?

Сократ. Чужого.

Друг. Откуда он?

Сократ. Абдерит [2].

Друг. И до того красив, по-твоему, этот чужеземец, что он тебе показался даже прекраснее сына Клиния [3]?

Сократ. А почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться и более прекрасным? [4]

Друг. Так, значит, ты пришел к нам сюда, Сократ, после встречи с каким-то мудрецом?

d Сократ. С самым что ни на есть мудрейшим из нынешних, если и ты полагаешь, что всех мудрее теперь Протагор.

Друг. Что ты говоришь? Протагор у нас здесь?

Сократ. Да уж третий день.

Друг. И ты только что беседовал с ним?

Сократ. Вволю наговорился и наслушался. 310

Друг. Так что же ты не расскажешь нам об этой беседе, если ничто тебе не мешает? Садись-ка вот тут, вели мальчику встать и дать тебе место.

Сократ. Расскажу с большой охотой и еще буду благодарен, если вы меня выслушаете.

Друг. Да и мы тебе, если расскажешь.

Сократ. Так пусть благодарность будет обоюдной[5]. Итак, слушайте.

Минувшей ночью, еще до рассвета, Гиппократ[6], сын Аполлодора, брат Фасона, вдруг стал стучать изо всех сил ко мне в дверь палкой и, когда ему от- b
ворили, ворвался в дом и громким голосом спросил:

— Сократ, проснулся ты или спишь?

А я, узнав его голос, сказал:

— Это Гиппократ. Уж не принес ли какую-нибудь новость?

— Принес,— отвечал он,— но только хорошую.

— Ладно, коли так. Но какая же это новость, ради которой ты явился в такую рань?

Тут Гиппократ, подойдя поближе, говорит:

— Протагор приехал.

— Позавчера еще,— сказал я,— а ты только теперь узнал?

— Клянусь богами, только вчера вечером.— И с c
этими словами, ощупавши кровать, Гиппократ сел у меня в ногах.— Да, только вчера, очень поздно, когда я пришел из Энои[7]. Ведь слуга мой, Сатир[8], сбежал от меня. Я было хотел сказать тебе, что собираюсь в погоню за ним, да почему-то забыл. А как пришел я к себе, мы поужинали и уже собрались на покой, но вдруг брат говорит мне, что приехал Протагор. Я хотел тотчас же к тебе идти, но потом показалось мне, что слишком уж поздний час ночи; а лишь только d
выспался после такой усталости, как сейчас же встал и пошел сюда.

Я, зная его мужество и пылкость, сказал:

— Да что тебе в этом, уж не обижает ли тебя чем-нибудь Протагор?

А он, улыбнувшись, ответил:

— Да, Сократ, клянусь богами, тем, что он сам мудр, а меня мудрым не делает.

— Но клянусь Зевсом, если дать ему денег и уговорить его, он и тебя сделает мудрым.

— Да, если бы за этим стало дело,— сказал Гиппо-
e крат,— так Зевс и все боги свидетели — ничего бы я
не оставил ни себе, ни друзьям. Но из-за того-то я те-
перь к тебе и пришел, чтобы ты поговорил с ним обо
мне. Я ведь и моложе, и притом никогда не видал
Протагора и не слыхал его, потому что был еще ре-
бенком, когда он в первый раз приезжал [9] сюда. А ведь
все, Сократ, расхваливают этого человека и говорят,
что он величайший мастер речи. Ну отчего бы нам
311 не пойти к нему, чтобы застать его еще дома? Он
остановился, как я слышал, у Каллия, сына Гиппо-
ника [10]. Так идем же!

А я сказал:

— Пойдем, только не сразу, дорогой мой,— рано еще; встанем, выйдем во двор, погуляем и поговорим, пока не рассветет, а тогда и пойдем. Протагор большею частью проводит время дома, так что не бойся, мы скорее всего его застанем.

С этими словами мы поднялись и стали прохажи-
b ваться по двору. Чтобы испытать выдержку Гиппокра-
та, я, посмотрев на него пристально, спросил:

— Скажи мне, Гиппократ, вот ты теперь собира-
ешься идти к Протагору, внести ему деньги в уплату
за себя, а, собственно говоря, для чего он тебе нужен,
кем ты хочешь стать? Скажем, задумал бы ты идти
к своему тезке, Гиппократу Косскому [11], одному из
Асклепиадов, чтобы внести ему деньги в уплату за
себя, и кто-нибудь тебя спросил бы: «Скажи мне, Гип-
c пократ, ты вот хочешь заплатить тому Гиппократу, но
почему ты платишь именно ему?» — что бы ты отвечал?

— Сказал бы, потому, что он врач.

— «А ты кем хочешь сделаться?»

— Врачом.

— А если бы ты собирался отправиться к Поликлету аргосцу или Фидию афинянину [12], чтобы внести им за себя плату, а кто-нибудь тебя спросил, почему ты решил заплатить им столько денег, что бы ты отвечал?

— Сказал бы, потому, что они ваятели.

— Значит, сам ты хочешь стать кем?

— Ясно, что ваятелем.

d — Допустим,— сказал я.— А вот теперь мы с то-
бой отправляемся к Протагору и готовы отсчитать ему

деньги в уплату за тебя, если достанет нашего имущества на то, чтобы уговорить его, а нет, то займем еще и у друзей. Так вот, если бы, видя такую нашу настойчивость, кто-нибудь спросил нас: «Скажите мне, Сократ и Гиппократ, кем считаете вы Протагора и за что хотите платить ему деньги», — что бы мы ему отвечали? Как называют Протагора, когда говорят о нем, e
подобно тому как Фидия называют ваятелем, а Гомера — поэтом? Что в этом роде слышим мы относительно Протагора?

— Софистом [13] называют этого человека, Сократ.

— Так мы идем платить ему деньги, потому что он софист?

— Конечно.

— А если бы спросили тебя еще и вот о чем: «Сам-то ты кем намерен стать, раз идешь к Прота- 312
гору?»

Гиппократ покраснел, — уже немного рассвело, так что это можно было разглядеть.

— Если сообразоваться с прежде сказанным, — отвечал он, — то ясно, что я собираюсь стать софистом.

— А тебе, — сказал я, — не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?

— Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ, если говорить то, что я думаю.

— Но пожалуй, Гиппократ, ты полагаешь, что у Протагора тебе придется учиться иначе, подобно тому b
как учился ты у учителя грамоты, игры на кифаре или гимнастики? Ведь каждому из этих предметов ты учился не как будущему своему мастерству, а лишь ради своего образования, как это подобает частному лицу и свободному человеку [14].

— Конечно, — сказал Гиппократ, — мне кажется, что Протагорово обучение скорее такого рода.

— Так сам-то ты знаешь, что собираешься делать, или тебе это неясно? — спросил я.

— О чем это ты?

— Ты намерен предоставить попечение о твоей душе софисту, как ты говоришь; но, право, я бы очень c
удивился, если бы ты знал, что такое софист. А раз тебе это неизвестно, то ты не знаешь и того, кому ты вверяешь свою душу и для чего — для хорошего или дурного.

— Я думаю, что знаю, — сказал Гиппократ.

— Так скажи, что такое софист, по-твоему?

— Я полагаю, что, по смыслу этого слова, он — знаток в мудрых вещах.

— Да ведь это можно сказать и про живописцев, и про строителей: они тоже знатоки в мудрых вещах; но если бы кто-нибудь спросил у нас, в каких именно мудрых вещах знатоки живописцы, мы бы сказали, что в создании изображений; и в других случаях отве-
d тили бы так же. А вот если бы кто спросил, чем мудр софист, что бы мы ответили? В каком деле он наставник?

— А что если бы мы так определили его, Сократ: это тот, кто наставляет других в искусстве красноречия?

— Может быть,— говорю я,— мы и верно бы сказали, однако недостаточно, потому что этот наш ответ требует дальнейшего вопроса: если софист делает
e людей искусными в речах, то о чем эти речи? Кифарист, например, делает человека искусным в суждениях о том, чему он его научил,— то есть об игре на кифаре. Не так ли?

— Да.

— Допустим. Ну а софист, в каких речах он делает искусным? Не ясно ли, что в речах о том, в чем он и сам сведущ?

— Похоже на то.

— А в чем же софист и сам сведущ, и ученика делает сведущим?

— Клянусь Зевсом, не знаю, что́ тебе ответить.

313 На это я сказал:

— Как же так? Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу? Ведь когда тебе бывало нужно вверить кому-нибудь свое тело и было неизвестно, пойдет ли это на пользу или во вред, ты и сам немало раздумывал, вверять его или не вверять, и друзей и домашних призывал на совет и обсуждал это дело целыми днями. А когда речь зашла о душе, которую ты ведь ставишь выше, чем тело[15], потому что от того, будет она лучше или хуже, зависит, хорошо или дурно пойдут все твои дела, ты ни с отцом,
b ни с братом и ни с кем из нас, твоих друзей, не советовался, вверять ли тебе или не вверять свою душу этому пришлому чужеземцу. Лишь вчера ввечеру, по твоим словам, услыхав о нем, ты уже сегодня идешь спозаранку, не поразмыслив и не посоветовавшись о том, нужно ли вверять ему себя или нет, и сразу готов потратить и собственные деньги, и деньги дру-

зей, как будто ты уже дознался, что тебе нужно непременно сойтись с Протагором, которого, как ты говоришь, ты и не знаешь и не разговаривал с ним ни- c
когда. Ты называешь его софистом, а что́ такое софист, оказывается, совсем не ведаешь, хоть и собираешься вверить себя ему.

Гиппократ, выслушав, сказал:

— Так оно и выходит, Сократ, как ты говоришь.

— А что, Гиппократ, не будет ли наш софист чем-то вроде торговца или разносчика тех припасов, которыми питается душа? По-моему, во всяком случае, он таков.

— Но чем же питается душа, Сократ?

— Знаниями, разумеется,— сказал я.— Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют те- d
лесною пищей. Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и поку- e
пающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты знаешь, что́ здесь полезно, а что — нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Ведь 314
гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах, и, прежде чем принять в свое тело в виде еды и питья, их можно хранить дома и посоветоваться со знающим человеком, что́ следует есть или пить и чего не следует, а также сколько и в какое время. При такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придет- b
ся, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой. Это мы и рассмотрим, причем вместе с теми, кто нас постарше, потому что мы еще молоды,

чтобы разобраться в таком деле. А теперь пойдем,
как мы собирались, и послушаем того человека; по-
слушавши же его, и с другими побеседуем: Прота-
c гор ведь там не один, с ним и Гиппий Элидский,
и, думаю, Продик Кеосский [16], да и много еще других
мудрецов.

Порешив так, мы отправились; когда же мы очу-
тились у дверей, то приостановились, беседуя о том,
что́ пришло нам в голову доро́гой. Чтобы не бросать
этот разговор и покончить с ним, прежде чем войти,
мы так и беседовали, стоя у дверей, пока не согласи-
лись друг с другом. И видимо, привратник — какой-то
d евнух — подслушивал нас, а ему, должно быть, из-за
множества софистов опротивели посетители этого до-
ма. Когда мы постучали в дверь, он, отворивши и уви-
дев нас, воскликнул:

— Опять софисты какие-то! Ему некогда! — И сей-
час же, обеими руками схватившись за дверь, в серд-
цах захлопнул ее изо всей силы.

Мы опять постучали, а он в ответ из-за запертой
двери крикнул:

— Эй, вы! Не слышали, что ли: ему неког-
да.

— Но, любезный,— говорю я,— не к Каллию мы
e пришли, да и не софисты мы. Успокойся: мы пришли
потому, что хотим видеть Протагора. Доложи о нас!

Человек насилу отворил нам дверь. Когда мы во-
шли, то застали Протагора прохаживающимся в пор-
тике, а с ним прохаживались по одну сторону Каллий,
315 сын Гиппоника, его единоутробный брат Парал, сын
Перикла, и Хармид, сын Главкона, а по другую сто-
рону — второй сын Перикла, Ксантипп, далее Фил-
липид, сын Филомела, и Антимер мендеец [17], самый зна-
менитый из учеников Протагора, обучавшийся, чтобы
стать софистом по ремеслу. Те же, что за ними следовали
позади, прислушиваясь к разговору, большею частью
были, видимо, чужеземцы — из тех, кого Протагор
увлекает за собою из каждого города, где бы он ни
b бывал, завораживая их своим голосом, подобно Орфею,
а они идут на его голос, завороженные; были и неко-
торые из местных жителей в этом хоре. Глядя на этот
хор, я особенно восхищался, как они остерегались,
чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Прота-
гора: всякий раз, когда тот со своими собеседниками
поворачивал, эти слушатели стройно и чинно рассту-

пались и, смыкая круг, великолепным рядом выстраивались позади него.

Потом «оного мужа узрел я»[18], как говорит Гомер,— Гиппия Элидского, сидевшего в противополож- c
ном портике на кресле. Вкруг него сидели на скамейках Эриксимах, сын Акумена, Федр мирринусиец, Андрон, сын Андротиона[19], еще несколько чужеземцев, его сограждан, и другие. По-видимому, они расспрашивали Гиппия о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы.

«Также и Тантала, да, и его я тоже увидел»[20], ведь и Продик Кеосский прибыл сюда; он занимал ка- d
кое-то помещение, которое прежде служило Гиппонику кладовою, теперь же, за множеством постояльцев, Каллий очистил его и сделал пристанищем для гостей. Продик был еще в постели, укрытый какими-то овчинами и покрывалами, а на одной из соседних с ним кроватей расположился керамеец Павсаний, а с Павсанием — совсем еще мальчик, безупречный, как я полагаю, по своим природным задаткам, а на вид очень e
красивый. Кажется, я расслышал, что имя ему Агафон[21], и я бы не удивился, если бы оказалось, что он любимец Павсания. Кроме этого мальчика были тут и оба Адиманта — сын Кепида и сын Левколофида[22], и некоторые другие тоже были там, а о чем они разговаривали, этого я не мог издали разобрать, хоть и жаждал слышать Продика, считая его человеком пре-
мудрым и даже божественным; но из-за того что голос 316
его низок, только гул раздавался по комнате, а слов его уловить нельзя было.

Чуть только мы вошли, как вслед за нами — красавец Алкивиад, как ты его называешь (да и я вслед за тобою), и Критий, сын Каллесхра[23]. Войдя, мы еще немного помедлили, а осмотревшись кругом, подошли
к Протагору, и я сказал: b

— К тебе, Протагор, мы пришли, я и вот он, Гиппократ.

— Как же вам угодно,— сказал он,— разговаривать со мною: наедине или при других?

— Для нас,— отвечал я,— тут нет разницы, а тебе самому будет видно, когда выслушаешь, ради чего мы пришли.

— Ради чего же,— спросил Протагор,— вы пришли?

— Этот вот юноша — Гиппократ, здешний житель,

сын Аполлодора, из славного и состоятельного дома; да и по своим природным задаткам он не уступит, мне
c кажется, любому из своих сверстников. По-моему, он стремится стать человеком выдающимся в нашем городе, а это, как он полагает, всего скорее осуществится, если он сблизится с тобою. Вот ты и решай: надо ли, по-твоему, разговаривать с нами об этом наедине или при других.

— Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом,— сказал Протагор.— Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех — и родных и чужих, и старших и млад-
d ших,— проводили время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов.

Хотя я и утверждаю, что софистическое искусство очень древнее, однако мужи, владевшие им в стародавние времена, опасаясь враждебности, которую оно вызывало, всячески скрывали его: одним служила прикрытием поэзия, как Гомеру, Гесиоду и Симониду, другим — таинства и прорицания, как ученикам Орфея и Мусея, а некоторым, я знаю, даже гимна-
e стика, как, например, Икку тарентинцу и одному из первых софистов нашего времени, селимбрийцу Геродику, уроженцу Мегар; музыку же сделал прикрытием ваш Агафокл, великий софист, и Пифоклид Кеосский [24], и многие другие. Все они, как я говорю, опасаясь зависти, прикрывались этими искусствами.
317 Я же со всеми ними в этом не схож, ибо думаю, что они вовсе не достигли желаемой цели и не укрылись от тех, кто имеет в городах власть, а только от них и применяются эти прикрытия. Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затянут, тому и подпевает. А пускаться в бегство, не имея сил убежать,— это значит только изобличить самого себя:
b глупо даже пытаться, у людей это непременно вызовет еще большую неприязнь, так как они подумают, что такой человек помимо всего еще и коварен.

Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем запираться. Я принял еще и другие предосторожности, так что — в добрый час молвить! [25] — хоть я

и признаю себя софистом, ничего ужасного со мной c
не случилось. А занимаюсь я этим делом уже много лет, да и всех-то моих лет уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы. Итак, мне гораздо приятнее, чтобы вы, если чего хотите, говорили об этом перед всеми присутствующими.

А я подметил, что он хотел показать себя и Продику, и Гиппию и порисоваться перед ними,— дескать, мы пришли к нему как поклонники [26], и говорю d
ему:

— А что, не позвать ли нам Продика и Гиппия и тех, кто с ними, чтобы они слышали нас?

— Конечно,— сказал Протагор.

— Хотите,— сказал Каллий,— устроим общее обсуждение, чтобы вы могли беседовать сидя?

Это всем показалось дельным, и мы, радуясь, что послушаем мудрых людей, сами взялись за скамьи и кровати и расставили их около Гиппия, так как там уже и прежде стояли скамьи. В это время пришли Критий и Алкивиад, ведя Продика, которого они под- e
няли с постели, и всех тех, кто был с Продиком.

Когда мы все уселись, Протагор начал:

— Теперь, Сократ, повтори в их присутствии то, что ты сейчас говорил мне об этом юноше.

Происхождение добродетели в обществе и у индивидуумов

— Я начну, Протагор, с того же 318
самого, что и тогда,— с того, ради чего я пришел. Вот Гиппократ — он жаждет проводить с тобою время; и он говорит, что хотел бы узнать, какая для него будет из общения с тобой польза. Вот и все.

— Юноша,— подхватил Протагор,— вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще совершеннее.

Я, услыхав это, сказал: b

— В том, Протагор, нет ничего удивительного: вероятно, и ты — хоть ты и пожилой человек и такой мудрец — тоже стал бы лучше, если бы тебя кто-нибудь научил тому, что тебе не довелось раньше знать. Но дело не в этом. Положим, тот же самый Гиппократ вдруг переменил решение и пожелал познакомиться с тем юношей, который недавно сюда

переселился, с гераклейцем Зевксиппом[27], и, придя
c к нему, как вот теперь к тебе, услышал от него то
же самое, что и от тебя,— что, общаясь с ним, Гип-
пократ каждый день будет становиться лучше и со-
вершеннее; так вот, если бы он его спросил: «В чем,
по-твоему, я буду лучше и совершеннее?» — Зевксипп
ответил бы ему, что в живописи. И если бы, сойдясь
с фиванцем Орфагором[28] и услышав от него то же са-
мое, что от тебя, Гиппократ спросил его, в каком от-
ношении будет он каждый день становиться лучше,
общаясь с ним, тот ответил бы, что в игре на флей-
те. Так вот и ты ответь юноше и мне на мой во-
d прос: Гиппократ, сойдясь с Протагором, в тот са-
мый день, как сойдется, уйдет от него, сделавшись луч-
ше, и каждый следующий день будет становиться в
чем-то еще совершеннее, но в чем же именно,
Протагор?

Протагор, услышав это от меня, сказал:

— Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а тем, кто
хорошо спрашивает, мне и отвечать приятно. Когда
Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того,
что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь
e те просто терзают юношей, так как против воли за-
ставляют их, убежавших от упражнений в науках, за-
ниматься этими упражнениями, уча их вычислениям,
астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взгля-
нул на Гиппия), а тот, кто приходит ко мне, научится
только тому, для чего пришел. Наука же эта — смыш-
леность в домашних делах, уменье наилучшим обра-
319 зом управлять своим домом, а также в делах об-
щественных: благодаря ей можно стать всех силь-
нее и в поступках, и в речах, касающихся государ-
ства.

— Верно ли я понимаю твои слова? — спросил я.—
Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь делать людей хорошими гражданами.

— Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ.

— Прекрасным же владеешь ты искусством, если
только владеешь: ведь в разговоре с тобой я не должен
говорить того, что не думаю. Я полагал, Протагор, что
b этому искусству нельзя научиться, но, раз ты гово-
ришь, что можно, не знаю, как не верить. Однако я
вправе сказать, почему я считаю, что этому искусству

нельзя научиться и что люди не могут передать его людям.

Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем в советники по делам строительства зодчих, если же по корабельной части, то корабельщиков, и так во всем том, чему, по мнению афинян, можно учиться и учить; c
если же станет им советовать кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то, будь он хоть красавец, богач и знатного рода, его совета все-таки не слушают, но поднимают смех и шум, пока либо он сам не оставит своих попыток говорить и не отступится, ошеломленный, либо стража не стащит и не вытолкает его вон по приказу пританов. Значит, в делах, которые, как они считают, зависят от мастерства, афиняне поступают таким образом.

Когда же надобно совещаться о чем-нибудь каса- d
ющемся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет из-за того, что он не получил никаких знаний и, не имея учителя, решается все же выступать со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя.

И не только в общественной жизни города, но и в ча- e
стной у нас мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель[29], которой владеют сами. Взять хоть Перикла, отца этих вот юношей: во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а
в чем сам он мудр, в том ни сам их не воспитал, ни 320
другим того не поручил, и бродят они тут вокруг, словно пасутся на воле,— не набредут ли невзначай на добродетель. Если угодно, еще пример: тот же самый человек, Перикл, будучи опекуном Клиния, младшего брата вот этого Алкивиада, и опасаясь, чтобы не развратил его Алкивиад, разлучил их и отдал Клиния на воспитание в дом Арифрона[30], но не прошло и шести
месяцев, как тот вернул его обратно, не зная, что с b
ним делать. Да и множество других людей могу тебе назвать, которые, будучи сами хороши, никого не сумели сделать лучше — ни из своих домашних, ни из чужих. Так вот, Протагор, глядя на это, я и не верю,

чтобы можно было научить добродетели; однако, слы-
ша твои слова, я уступаю и думаю, что ты говоришь
дело: я полагаю, у тебя большой опыт, ты многому
научился, а кое-что и сам открыл. Так что, если ты в
c состоянии яснее нам показать, что добродетели можно
научиться, не скрывай этого и покажи.

— Скрывать, Сократ, я не буду,— сказал Прота-
гор.— Но как мне вам это показать: с помощью ли
мифа, какие рассказывают старики молодым, или же
с помощью рассуждения?

Многие из присутствовавших отвечали, что, как
ему хочется, так пусть и излагает.

— Тогда, мне кажется,— решил он,— приятнее
будет рассказать вам миф.

Было некогда время, когда боги-то были, а смерт-
d ных родов еще не было. Когда же и для них пришло
предназначенное время рождения, стали боги ваять
их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив
еще и того, что соединяется с огнем и землею[31].
Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то
приказали Прометею и Эпиметею[32] украсить их и
распределить способности, подобающие каждому роду.
Эпиметей выпросил у Прометея позволение самому
заняться этим распределением. «А когда распреде-
лю,— сказал он,— тогда ты посмотришь». Уговорив
его, он стал распределять: при этом одним он дал силу
e без быстроты, других же, более слабых, наделил бы-
стротою; одних он вооружил, другим же, сделав их
безоружными, измыслил какое-нибудь иное средство во
спасение: кого из них он облек малым ростом, тем
уделил птичий полет или возможность жить под зем-
лею, а кого сотворил рослыми, тех тем самым и спас;
321 и так, распределяя все остальное, он всех уравнивал.
Все это он измыслил из осторожности, чтобы не исчез
ни один род. После же того как он дал им различные
средства избегнуть взаимного истребления, придумал
он им и защиту против Зевсовых времен года: он одел
их густыми волосами и толстыми шкурами, способ-
ными защитить и от зимней стужи, и от зноя и слу-
жить каждому, когда он уползет в свое логово, соб-
b ственной самородной подстилкой; он обул одних ко-
пытами, других же — когтями и толстой кожей, в ко-
торой нет крови. Потом для разных родов изобрел он
разную пищу: для одних — злаки, для других — дре-
весные плоды, для третьих — коренья, некоторым же

позволил питаться, пожирая других животных. При
этом он сделал так, что они размножаются меньше, те
же, которых они уничтожают, очень плодовиты, что и
спасает их род.
Но был Эпиметей не очень-то мудр, и не заметил
он, что полностью израсходовал все способности, а род c
человеческий еще ничем не украсил, и стал он не-
доумевать, что теперь делать. Пока он так недоуме-
вал, приходит Прометей, чтобы проверить распреде-
ление, и видит, что все прочие животные заботливо
всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа
и без оружия, а уже наступил предназначенный день,
когда следовало и человеку выйти на свет из Земли;
и вот в сомнении, какое бы найти средство помочь
человеку, крадет Прометей премудрое искусство Гефес- d
та и Афины [33] вместе с огнем, потому что без огня никто
не мог бы им владеть или пользоваться. В том и со-
стоит дар Прометея человеку. Так люди овладели
уменьем поддерживать свое существование, но им еще
не хватало уменья жить обществом — этим владел
Зевс,— а войти в обитель Зевса, в его верхний град,
Прометею было нельзя, да и страшна была стража
Зевса [34]. Прометею удалось проникнуть украдкой толь-
ко в общую мастерскую Гефеста и Афины, где они e
предавались своим искусным занятиям. Украв у Ге-
феста уменье обращаться с огнем, а у Афины — ее
уменье, Прометей дал их человеку для его благопо- 322
лучия, самого же Прометея после постигло из-за
Эпиметея возмездие за кражу, как говорят сказания.
С тех пор как человек стал причастен божествен-
ному уделу, только он один из всех живых существ
благодаря своему родству с богом начал признавать
богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры; за-
тем вскоре стал членораздельно говорить и искусно
давать всему названия, а также изобрел жилища, одеж-
ду, обувь, постели и добыл пропитание из почвы. Уст-
роившись таким образом, люди сначала жили разбро- b
санно, городов еще не было, они погибали от зверей,
так как были во всем их слабее, и одного мастерства
обработки, хоть оно и хорошо помогало им в добывании
пищи, было мало для борьбы со зверями: ведь люди
еще не обладали искусством жить обществом, часть
которого составляет военное дело. И вот они стали
стремиться жить вместе и строить города для своей
безопасности. Но чуть они собирались вместе, как сей-

час же начинали обижать друг друга, потому что
не было у них уменья жить сообща; и снова приходи-
лось им расселяться и гибнуть.

c Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш
род, посылает Гермеса[35] ввести среди людей стыд и
правду, чтобы они служили украшением городов и
дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом
дать людям правду и стыд. «Так ли их распределить,
как распределены искусства? А распределены они вот
как: одного, владеющего искусством врачевания, хва-
тает на многих не сведущих в нем; то же и со всеми
d прочими мастерами. Значит, правду и стыд мне таким
же образом установить среди людей или же уделить
их всем?»

«Всем,— сказал Зевс,— пусть все будут к ним
причастны; не бывать государствам, если только не-
многие будут этим владеть, как владеют обычно искус-
ствами. И закон положи от меня, чтобы всякого,
кто не может быть причастным стыду и правде, уби-
вать как язву общества».

Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афи-
няне, как и все остальные люди, когда речь заходит о
плотничьем уменье или о каком-нибудь другом ма-
стерстве, думают, что лишь немногим пристало уча-
e ствовать в совете, и, если кто не принадлежит к
этим немногим и подаст совет, его не слушают, как ты
сам говоришь — и правильно делают, замечу я; когда
же они приступают к совещанию по части граждан-
323 ской добродетели, где все дело в справедливости и
рассудительности, тут они слушают, как и следует,
совета всякого человека, так как всякому подобает
быть причастным к этой добродетели, а иначе не бы-
вать государствам. Вот в чем, Сократ, здесь при-
чина.

А чтобы ты не думал, будто я тебя обманываю, вот
тебе еще доказательство того, что все люди в сущно-
сти считают всякого человека причастным к справед-
ливости и прочим гражданским доблестям. Ведь
насчет других качеств дело обстоит так, как ты го-
воришь: если кто скажет про себя, что он хороший
флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь
мастерство, какого у него нет, то его либо поднимают
b на смех, либо сердятся, и даже домашние приходят
и увещевают его как помешанного. Когда же дело

касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародно правду, то такую правдивость, которую в другом случае признавали рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме. Поэтому необходимо c
всякому так или иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей.

Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.

Никто ведь не сердится, не увещевает, не поучает и не наказывает тех, кто имеет недостатки, считающиеся врожденными или возникшими по воле случая, d
с тем чтобы они от них избавились, напротив, этих людей жалеют. Кто, например, будет настолько неразумен, что решится так поступить с некрасивыми, малорослыми или бессильными? Ведь все знают, я полагаю, что подобные вещи — красота и то, что ей противоположно,— достаются людям от природы и по случаю [36]; но если у кого нет тех добрых свойств, e
которые, как считают, приобретаются старанием, упражнением и обучением, зато есть противоположные им недостатки, это влечет за собою гнев, наказания и увещевания. К таким недостаткам относятся несправедливость, нечестие и вообще все противополож- 324
ное гражданской доблести: здесь-то уже, понятно, всякий сердится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель можно приобрести старанием и обучением.

Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем смысл наказания преступников, то увидишь, что люди считают добродетель делом наживным. Никто ведь не наказывает преступников, имея в виду лишь уже совершённое беззаконие: такое бессмысленное b
мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое без-

законие — ведь не превратит же он совершённое в не-
совершившееся,— но во имя будущего, чтобы снова
не совершил преступления ни этот человек, ни дру-
гой, глядя на это наказание. Кто держится подоб-
ного образа мыслей, тот признает, что добродетель
можно воспитать: ведь он карает ради предотвраще-
ния зла. Такого мнения держатся все, кто наказывает,
c и в частном быту, и в общественном. Афиняне же,
твои сограждане, наказывают и карают тех, кого при-
знают преступниками, ничуть не меньше, чем все про-
чие люди, так что, согласно нашему рассуждению, и
афиняне принадлежат к числу тех, кто признает, что
добродетель — дело наживное и ее можно воспитать.

Итак, Сократ, мне кажется, я достаточно ясно по-
казал тебе, что твои сограждане не без основания вы-
слушивают советы по общественным вопросам и от
медника, и от сапожника и считают добродетель тем,
что́ можно подготовить и привить воспитанием.

d Еще остается у тебя одно недоумение: ты не возь-
мешь в толк, как это хорошие люди научают своих
сыновей всему, что зависит от учителей, и в этом де-
лают их мудрыми, но не могут добиться, чтобы их сы-
новья хоть кого-нибудь превзошли в добродетели, кото-
рой они отличаются сами. По этому поводу, Сократ, я
уже не миф тебе расскажу, а приведу разумное основа-
ние. Подумай вот о чем: существует ли нечто единое, в
чем необходимо участвовать всем гражданам, если толь-
e ко быть государству? Именно этим, а не чем иным раз-
решается твое недоумение. Если только существует
это единое и если это не плотницкое, не кузнечное
325 и не гончарное ремесло, но справедливость, рассу-
дительность и благочестие — одним словом, то, что
я называю человеческой добродетелью, и если это есть
то, чему все должны быть причастны, и всякий че-
ловек, что бы он ни желал изучить или сделать, дол-
жен все делать лишь в соответствии с этим единым [37],
а не вопреки ему, и того, кто к нему непричастен, на-
до учить и наказывать — будь то ребенок, мужчина
или женщина,— пока тот, кого наказывают, не испра-
вится, и если, наконец, он, несмотря на наказания
и поучения, не слушается и его надо как неизлечи-
b мого изгонять из городов или убивать,— если так об-
стоит дело по самой природе, а между тем хорошие
люди учат своих сыновей всему, только не этому, суди
сам, как чудно́ все получается у хороших людей! Мы

доказали, что они считают возможным обучать этой
добродетели и в домашнем быту, и в общественном.
Но если возможно учить добродетели и развивать ее,
неужели эти люди начнут учить своих сыновей лишь
тем вещам, невéдение которых не карается смертной
казнью, между тéм как их детям, если они не научены
добродетели и не воспитаны в ней, угрожает смерть, c
изгнание и, кроме того, потеря имущества — словом,
полное разорение дома? Неужто же они не станут
учить их этому со всей возможной заботливостью? Надо
полагать, что станут, Сократ.

Пока родители живы, они с малолетства учат и
вразумляют своих детей и делают это до самой своей
смерти. Чуть только ребенок начинает понимать сло-
ва, и кормилица, и мать, и наставник, и отец бьются d
над тем, чтобы он стал как можно лучше, уча его и
показывая ему при всяком деле и слове, чтó справед-
ливо, а чтó несправедливо, чтó прекрасно, а чтó гадко,
чтó благочестиво, а чтó нечестиво, чтó можно делать,
а чего нельзя. И хорошо, если ребенок добровольно
слушается; если же нет, то его, словно кривое, согнув-
шееся деревцо, выпрямляют угрозами и побоями.

А потом, когда посылают детей к учителям, велят
учителю гораздо больше заботиться о благонравии де- e
тей, чем о грамоте и игре на кифаре. Учители об этом
и заботятся; когда дети усвоили буквы и могут пони-
мать написанное, как до той поры понимали с голоса,
они ставят перед ними творения хороших поэтов,
чтобы те их читали, и заставляют детей заучивать их —
а там много наставлений и поучительных рассказов, 326
содержащих похвалы и прославления древних доблест-
ных мужей, — и ребенок, соревнуясь, подражает этим
мужам и стремится на них походить.

И кифаристы, со своей стороны, заботятся об их
рассудительности [38] и о том, чтобы молодежь не бес-
чинствовала; к тому же, когда те научатся играть на b
кифаре, они учат их творениям хороших поэтов-песно-
творцев, согласуя слова с ладом кифары, и застав-
ляют души мальчиков свыкаться с гармонией и рит-
мом, чтобы они стали более чуткими, соразмерными,
гармоничными, чтобы были пригодны для речей и для
деятельности: ведь вся жизнь человеческая нуждается
в ритме и гармонии.

Кроме того, посылают мальчиков к учителю гим-
настики, чтобы крепость тела содействовала правиль-

c ному мышлению и не приходилось бы из-за телесных
недостатков робеть на войне и в прочих делах.
Так поступают особенно те, у кого больше возмож-
ностей, а больше возможностей у тех, кто богаче. Их сы-
новья, начав ходить к учителям с самого раннего воз-
раста, позже всех перестают учиться. После того как
они перестают ходить к учителям, государство в свою
очередь заставляет их изучать законы и жить сооб-
d разно с предписаниями этих законов, чтобы не действо-
вать произвольно и наудачу. Подобно тому как учители
грамоты сперва намечают грифелем буквы и лишь тогда
дают писчую дощечку детям, еще не искусным в пись-
ме, заставляя их обводить эти буквы, точно так же
и государство, начертав законы — изобретение слав-
ных древних законодателей,— сообразно им заставля-
ет и повелевать, и повиноваться. А преступающего
законы государство наказывает, и название этому
e наказанию и у вас, и во многих других местах —
исправление, потому что возмездие исправляет. И при
таком-то и частном, и общественном попечении о до-
бродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоуме-
ваешь, можно ли ей обучить! Не этому надо удивлять-
ся, а скорее уж тому, если бы оказалось, что ей нельзя
обучить.
Почему же многие сыновья доблестных отцов все-
таки выходят плохими? Узнай в свою очередь и это.
Ничего здесь нет удивительного, коли я верно сейчас
327 говорил, что в этом деле — в добродетели — не долж-
но быть невежд или же иначе не быть государству;
если в самом деле так оно и есть, как я говорю,— а
оно уж, наверное, обстоит не иначе,— то поразмысли
об этом, взяв для примера другое какое угодно заня-
тие или науку. Допустим, государство не могло бы
существовать, если бы все мы — каждый, насколько
может,— не были бы флейтистами; и допустим, что
любого, кто нехорошо играет, всякий стал бы учить и
бранить от своего лица и от лица народа; и положим,
что в этом деле никто не стал бы завидовать другим
(подобно тому как теперь никто не завидует справед-
b ливости других, их послушанию законам) и не делал
бы секрета из своего мастерства, как поступают обыч-
но теперь различные мастера (ведь нам, я думаю, по-
лезна взаимная справедливость и добродетель, вот по-
чему всякий усердно толкует другому о справедливом
и законном и дает наставления),— так вот, если бы

и в игре на флейте у нас была полная готовность
усердно и без зависти учить друг друга, думаешь ли
ты, Сократ, что и тогда сыновья хороших флейтистов
становились бы хорошими флейтистами скорее, чем
сыновья плохих? Думаю, что нет: кто от природы ока-
зался бы очень способен к игре на флейте, тот бы с c
летами и прославился, чей бы он ни был сын, а кто
не способен — остался бы в безвестности: часто от
хорошего флейтиста происходил бы плохой, а от пло-
хого — хороший, однако все они были бы сносными
флейтистами по сравнению с неучами, с теми, кто ни-
чего не смыслит в игре на флейте. Примени это и
здесь: если какой-нибудь человек представляется тебе
самым несправедливым среди тех, кто воспитан меж
людьми в повиновении законам, он все-таки спра-
ведлив и даже мастер в вопросах законности, если d
судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет
ни воспитания, ни судилищ, ни законов, ни особой не-
обходимости во всяком деле заботиться о добродетели —
например с какими-нибудь дикарями вроде тех, что
в прошлом году поэт Ферекрат вывел на Ленеях [39].
Наверно, очутившись среди таких людей, и ты, подоб-
но человеконенавистникам в его хоре, рад был бы встре-
тить хоть Еврибата или Фринонда [40] и рыдал бы, тос-
куя по испорченности здешних жителей. Ты избалован, e
Сократ, потому что здесь все учат добродетели кто во
что горазд, и ты никем не доволен: точно так же если
бы ты стал искать учителя эллинского языка,
то, верно, не нашлось бы ни одного; я думаю, что 328
если бы ты стал искать, кто бы у нас мог обучить
сыновей ремесленников тому самому ремеслу, ко-
торое они переняли от своего отца в той мере, в ка-
кой владели им отец и его товарищи по ремеслу, —
словом, искать того, кто мог бы их еще поучить, —
я думаю, нелегко было бы отыскать им учителя; зато,
будь они вовсе не сведущи, это было бы очень легко.
То же самое, когда дело касается добродетели и всего b
прочего. Но если кто хоть немного лучше нас умеет
вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем
быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более
прочих людей могу быть полезен другим и помочь им
стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимае-
мой мною платы и даже еще большей по усмотрению
моих учеников. Поэтому оплату я взимаю вот каким
образом: кто у меня обучается, тот, если хочет, пла-

c тит, сколько я назначу; если же он не согласен,
пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько,
по его мнению, стоят мои уроки, и столько мне и вне-
сет.

Итак, Сократ, сказал он, я изложил тебе и миф, и
доказательство того, что можно научить добродетели;
таково же мнение и афинян, и нет ничего удивитель-
ного, если у хороших отцов бывают негодные сыновья,
а у негодных — хорошие: вот, например, сыновья По-
ликлета, сверстники Парала и нашего Ксантиппа, ни-
чего не стоят по сравнению со своим отцом; то же
самое и сыновья некоторых других мастеров. Но не надо
d их в этом винить — они еще не безнадежны, ведь они
молоды.

Произнеся напоказ нам такую длинную речь, Про-
тагор замолк, а я, уже давно им завороженный, все
смотрел на него, словно он сейчас еще что-то скажет, и
боялся это пропустить. Когда же я заметил, что он в
самом деле кончил, я кое-как насилу очнулся и,
взглянув на Гиппократа, сказал:

Смысловая структура добродетели

— Как мне благодарить тебя, сын
Аполлодора, что ты уговорил меня
прийти сюда? Нет для меня ничего
дороже возможности услышать то,
e что я услышал от Протагора. Прежде я считал, что хо-
рошие люди становятся хорошими не от человеческого
попечения. А теперь я убедился в обратном. Разве
только одна мелочь мешает мне, но ясно, что Протагор
и ее без труда разъяснит, после того как разъяснил
уже столь многое. Правда, если кто начнет беседу об
этом же самом предмете с кем-нибудь из тех, кто уме-
329 ет говорить перед народом, он, пожалуй, услышит ре-
чи, достойные Перикла или любого другого из мастеров
красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопро-
сом, они, словно книги, бывают не в состоянии вслух
ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь
переспросит хоть какую-то мелочь из того, что они
сказали, они отзываются, словно медные сосуды, кото-
рые, если по ним ударить, издают долгий протяжный
звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками.
Вот так и бывает с ораторами: даже когда их спраши-
b вают о мелочах, они растягивают свою речь, как дол-
гий пробег[41]. А вот Протагор хоть и умеет, само собой
ясно, говорить длинные и прекрасные речи, однако уме-
ет и кратко отвечать на вопросы, а задавая вопросы

сам, выжидать и выслушивать ответ; это дано лишь немногим.

Сейчас, Протагор, мне недостает одной мелочи, но я получу всё, если только ты мне ответишь вот что: ты говоришь, что добродетели можно учить, а уж кому-кому, а тебе-то я верю. Но одному я удивлялся c
во время твоей речи, и вот это пустое местечко в моей душе ты и заполни. Ты ведь говорил, что Зевс послал людям справедливость и стыд, и потом много раз упоминались в твоей речи справедливость, рассудительность, благочестие и прочее в том же роде так, словно это вообще нечто единое, то есть одна добродетель. Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях: есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие — ее части, или же все то, что я сейчас назвал,— только d
обозначения того же самого единого. Вот что еще я жажду узнать.

— Да ведь на это легко ответить, Сократ,— сказал Протагор.— Добродетель едина, а то, о чем ты спрашиваешь,— ее части.

— В таком ли смысле части,— спросил я,— как вот части лица — рот, нос, глаза, уши или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большею либо меньшею величиною?

— Кажется мне, Сократ, что в первом смысле — e
как части лица относятся ко всему лицу.

— А имеют ли люди эти части добродетели — один одну, другой другую, или же тот, кто обладает одной, непременно имеет и все?

— Никоим образом,— сказал Протагор,— потому что ведь многие бывают мужественны, а между тем они несправедливы, и опять-таки другие справедливы, но не мудры.

— Так, значит,— сказал я,— и мудрость, и муже- 330
ство — это части добродетели?

— Совершенно несомненно,— ответил он,— притом мудрость — величайшая из частей.

— И каждая из них есть нечто особое?

— Да.

— И назначение каждая из них имеет свое собственное, как и части лица? Ведь глаза не то, что уши, и назначение у них не то же самое; и из остальных частей ни одна не похожа на другую ни по своему b

назначению, ни по всему остальному; не так же ли разнятся и части добродетели — как сами по себе, так и по своему назначению? Разве не ясно, что это так, если действительно они сходны с тем, что мы привели в пример?

— Да, это так, Сократ,— согласился Протагор.

А я на это:

— Значит, ни одна из частей добродетели не совпадает с остальными — с знанием, справедливостью, мужеством, рассудительностью или благочестием?

— Не совпадает,— подтвердил Протагор.

— Так давай,— сказал я,— посмотрим сообща, ка-
c кова каждая из этих частей. Сперва вот что: справедливость есть нечто или это ничто? Мне кажется, она — нечто, а тебе как?

— И мне тоже,— сказал Протагор.

— Ну а если бы кто спросил нас с тобою: «Скажите-ка мне, Протагор и Сократ, то, что вы сейчас назвали справедливостью, само по себе справедливо или несправедливо?» — я бы ответил ему, что оно справедливо; а ты бы как решил — так же, как я, или иначе?

— Так же,— сказал Протагор.

— «Справедливость», следовательно, означает то же, что «быть справедливым» — так отвечал бы я спра-
d шивающему; не так ли и ты бы ответил?

— Да.

— А если бы он затем спросил нас: «Не утверждаете ли вы, что существует и благочестие?» — мы бы ответили, думаю я, утвердительно.

— Да,— сказал Протагор.

— «Значит, вы утверждаете, что и оно есть нечто?» Утвердительно мы бы ответили на это или нет?

Протагор сказал, что утвердительно.

— «А какой природы, по-вашему, это нечто: то же это, что быть нечестивым, или то же, что быть благочестивым?» Я-то вознегодовал бы на такой вопрос и ответил бы: «Тише ты, человече! Что еще мо-
e жет быть благочестивым, если не благочестиво само благочестие?» А ты как? Не то же самое ты отвечал бы?

— Конечно, то же.

— А если бы затем спрашивающий нас сказал: «А как же вы только что говорили? Или я вас неверно расслышал? Мне казалось, вы уверяли, что части до-

бродетели находятся в таком отношении между собою, что ни одна из них не похожа на другую». Я бы ему на это сказал: «В общем ты верно расслышал, но если ты полагаешь, будто и я это говорил, так ты ослышался, ведь то были ответы его, Протагора, а я 331
только спрашивал». Если бы он спросил: «Правду ли говорит Сократ? Ты, Протагор, считаешь, что ни одна из частей добродетели не походит на другую? Твое это утверждение?» — что бы ты ему на это ответил?

— Поневоле бы с ним согласился, Сократ,— сказал Протагор.

— А что же, Протагор, мы, подтвердив это, ответили бы ему, если бы он нас снова спросил: «Следовательно, благочестие — это не то же самое, что быть справедливым, и справедливость — не то же самое, что b
быть благочестивым, напротив, это означает не быть благочестивым? А благочестие значит «не быть справедливым», следовательно, «быть несправедливым», справедливость же значит «быть нечестивым»?» Что ему на это ответить?! Я-то сам за себя ответил бы, что и справедливость благочестива, и благочестие справедливо. Да и за тебя, если ты мне позволишь, я ответил бы точно так же — что справедливость и благочестие либо одно и то же, либо они весьма подобны друг другу: справедливость как ничто другое бывает подобна благочестию, а благочестие — справедливости. Смотри же, запрещаешь ли ты мне ему так ответить, или ты и с этим согласен.

— Мне кажется, Сократ,— сказал Протагор,— нельзя так просто допустить, что справедливость со- c
впадает с благочестием и благочестие — со справедливостью; я думаю, здесь есть некоторое различие. Впрочем, это неважно. Если тебе угодно, пусть будет у нас и справедливость благочестивою, и благочестие справедливым.

— Ну уж нет,— сказал я,— мне вовсе нет нужды разбираться в этих «если тебе угодно» или «если ты так думаешь». Давай просто говорить: «я думаю» и «ты думаешь». Я говорю в том смысле, что, если от- d
бросить всякое «если», можно лучше всего разобраться в нашем вопросе.

— Однако,— сказал Протагор,— справедливость в чем-то подобна благочестию. Ведь всё подобно всему в каком-нибудь отношении. Даже белое в чем-то

подобно черному, твердое — мягкому и так все остальные вещи, по-видимому, совершенно противоположные друг другу. И то, чему мы тогда приписывали различное назначение, утверждая, что одно из них не таково, как другое (я имею в виду части лица),— и эти части в каком-то отношении подобны одна другой
e и чем-то одна на другую походят. Так что таким способом и на этих примерах ты мог бы доказать, если бы захотел, что все подобно одно другому. Но мы не вправе называть вещи подобными, если имеется лишь частичное подобие, или называть их неподобными, если есть только частичное несходство, пусть даже сходство их будет очень незначительным.

Я удивился и сказал Протагору:

— Разве, по-твоему, справедливость и благочестие находятся в таком отношении друг к другу, что в них имеется лишь незначительное сходство?

332 — Не совсем так,— отвечал Протагор,— однако и не так, как ты, видимо, думаешь.

— Ладно,— сказал я,— раз ты в этом, как мне кажется, затрудняешься, оставим это и рассмотрим другое твое высказывание. Называешь ли ты что-нибудь безрассудством?

— Да, называю.

— Не полная ли ему противоположность — мудрость?

— По-моему, так.

— Когда люди действуют правильно и с пользой, тогда они в своих действиях обнаруживают рассудительность или, может быть, наоборот?

— Нет, в этом сказывается их рассудительность.

b — Они поступают рассудительно благодаря рассудительности?

— Несомненно.

— А те, кто действует неправильно, поступают безрассудно и в этих своих действиях не обнаруживают рассудительности?

— Мне тоже так кажется.

— Значит, безрассудные поступки противоречат рассудительности?

— Да.

— Безрассудные поступки совершаются по безрассудству, а рассудительные — благодаря рассудительности?

— Согласен.

— Стало быть, если что совершается с силой, это будет исполнено силы, а бессильное действие — это слабость?

— Видимо, так.

— И если действуют быстро, то это быстрый поступок, а если медленно — медленный?

— Да.

— И если что совершается одинаковым образом, то, c
значит, совершается по одной и той же причине, а противоположным образом — то по противоположным причинам?

Протагор согласился.

— Скажи-ка мне, пожалуйста,— продолжал я,— бывает ли что-нибудь прекрасным?

Протагор допустил, что бывает.

— Существует ли иная его противоположность, кроме безобразного?

— Нет.

— Дальше: бывает ли что-нибудь хорошим?

— Бывает.

— Существует ли иная его противоположность, кроме плохого?

— Нет.

— Пойдем еще дальше. Бывает ли звук высоким?

— Да.

— Но ему нет ведь другой противоположности, кроме низкого звука?

— Нет.

— Не значит ли это,— сказал я,— что каждой вещи противоположно только одно, а не многое?

Протагор согласился.

— Так давай же,— сказал я,— подведем итог тому, d
в чем мы согласились. Согласны мы, что одному противоположно только одно, и не больше?

— Да.

— Мы согласны, что совершаемое противоположным образом совершается по противоположной причине?

— Да.

— А согласны мы, что все безрассудные поступки противоположны рассудительным?

— Да.

— И что рассудительные поступки совершаются благодаря рассудительности, а безрассудные — по безрассудству?

Протагор допустил и это.

e — И если что противоположно по образу действия, то оно противоположно и по своей причине?

— Да.

— Делается же кое-что рассудительно, а кое-что и безрассудно?

— Да.

— То есть противоположным образом?

— Конечно.

— Значит, на противоположных основаниях?

— Да.

— Следовательно, безрассудство противоположно рассудительности?

— Очевидно.

— А помнишь, ведь раньше-то мы согласились, что безрассудство противоположно мудрости?

333 Протагор подтвердил.

— И что одно бывает противоположно только одному?

— Да, я это утверждаю.

— От какого же из двух утверждений нам отказаться, Протагор? От того ли, что одному противоположно только одно, или от того, которое гласило, что мудрость есть нечто иное, чем рассудительность, между тем как и то и другое — части добродетели, хотя и разные; они не похожи друг на друга, и назначение их различно, все равно как частей лица. Так от чего же мы откажемся? Ведь оба этих утверждения, вместе взятые, звучат не слишком складно — они не ладят и не соглашаются между собою. Да и как им
b ладить, если необходимо, чтобы одному было противоположно только одно, и не больше, а вот оказывается, что одному только безрассудству противоположны и мудрость, и рассудительность. Так ли, Протагор, или нет?

Протагор согласился, хотя и очень неохотно.

— Так не получится ли, что рассудительность и мудрость — одно и то же? Ведь и раньше у нас оказалось, что справедливость и благочестие — почти то же самое. Но не будем унывать, Протагор, а давай разберемся и в остальном. Ведь ты не думаешь, что чело-
c век, творящий неправду, поступая так, поступает согласно рассудку?

— Стыдно было бы мне, Сократ, — сказал Протагор, — признать это, хотя многие люди это и утверждают.

— Ну так к ним обращать мне мою речь или к тебе?

— Если тебе угодно, сперва разбери это утверждение многих.

— Лишь бы только ты мне отвечал, а твое ли это мнение или нет, мне неважно. Для меня самое главное — исследование вопроса, хотя может случиться, что при этом мы исследуем и того, кто спрашивает, то есть меня самого, и того, кто отвечает.

Протагор сперва стал было ломаться перед нами, d ссылаясь на то, что вопрос труден, однако потом согласился отвечать.

— Так изволь,— сказал я,— отвечать мне с самого начала. Полагаешь ли ты, что некоторые, хоть и творят неправду, все же не лишены здравого смысла?

— Пусть будет так.

— А обладать здравым смыслом — значит, по-твоему, хорошо соображать?

Протагор подтвердил.

— А хорошо соображать — это значит отдавать себе отчет в том, что творишь неправду?

— Пусть будет так.

— Бывает ли это в том случае, когда дела у творящих неправду идут хорошо или когда дурно?

— Когда хорошо.

— Считаешь ли ты, что существует благо?

— Считаю.

— А не то ли есть благо, что полезно людям?

— Клянусь Зевсом,— сказал Протагор,— я лично e называю благо благом, даже если оно и не полезно людям.

Мне показалось, что Протагор уже раздражен, взволнован и изготовился к ответам, словно к бою. Когда я заметил такое его состояние, то с осторожностью тихо спросил:

— О том ли ты говоришь, Протагор, что́ никому из 334 людей не полезно, или о том, что вообще бесполезно? И подобные вещи ты называешь благом?

— Ничуть,— сказал Протагор,— но я знаю много таких вещей — и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов,— из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье — собакам, четвертое — ни тем ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна

b и та же вещь для корней хороша, а для ветвей плоха, как, например, навоз: для всех растений, если обложить им корни, он хорош, а попробуй накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит; оливковое масло для всех растений вещь самая вредная, да и волосам животных оно величайший враг, а для волос человека, да и для всего тела оно целебно. Благо до такой степени разнообразно и многовидно, что и
c тут одна и та же вещь при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем — величайшее зло[42]; потому-то все врачи и отговаривают больных от употребления оливкового масла в пищу — разве только в самом малом количестве, какого довольно, чтобы заглушить неприятный для обоняния запах кушаний и приправ.

Когда Протагор это произнес, присутствующие зашумели: как хорошо он говорит! А я сказал:

Интермедия: спор о способе ведения беседы

— Протагор! Я, на беду, человек забывчивый и, когда со мною гово-
d рят пространно, забываю, о чем речь. Вот случись мне быть тугим на ухо, ты бы ведь счел нужным, собираясь со мной разговаривать, громче произносить слова, чем когда говоришь с другими, так и теперь, имея дело с человеком забывчивым — ты расчленяй для меня ответы и делай их покороче, чтобы я мог за тобой следить.

— Но как же прикажешь мне отвечать тебе кратко? Короче, чем нужно?

— Никоим образом,— сказал я.

— Значит, так, как нужно?

e — Да.

— А насколько кратко я буду тебе отвечать: насколько мне кажется нужным или насколько тебе?

— Я слышал,— сказал я,— что ты и сам умеешь и другого можешь научить говорить об одном и том же по желанию либо так длинно, что речи твоей нет
335 конца, либо так коротко, что никто не превзойдет тебя в краткости. Если хочешь со мною беседовать, применяй второй способ — немногословие.

— Сократ! — сказал Протагор.— Я уже со многими людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал бы так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами.

А я — ведь я понял, что ему самому не понрави-

лись его прежние ответы и что по доброй воле он не b
станет беседовать, если ему придется отвечать на вопросы,— решил, что это уж не мое дело присутствовать при его беседах, и сказал:

— Но ведь и я не настаиваю, Протагор, на том, чтобы наша беседа шла вопреки твоим правилам. Если бы ты захотел вести беседу так, чтобы я мог за тобою следить, тогда я стал бы ее поддерживать. Про тебя говорят, да и сам ты утверждаешь, что ты способен беседовать и пространно, и кратко — ведь ты муд- c
рец,— я же в этих длинных речах бессилен, хотя желал бы и к ним быть способным. Но ты силен и в том и в другом и должен бы нам уступить, чтобы наша беседа продолжилась. Однако ты не хочешь, а у меня есть кое-какие дела, и я не могу оставаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи. Я должен отсюда уйти и ухожу, хотя, пожалуй, не без удовольствия выслушал бы тебя.

С этими словами я встал, как бы уходя. Но только что я встал, Каллий схватил меня за руку своею пра- d
вой рукой, а левой ухватился за этот мой плащ [43] и сказал:

— Не пустим тебя, Сократ! Если ты уйдешь, не та уж у нас будет беседа. Прошу тебя, останься с нами, для меня нет ничего приятнее, чем слушать твою беседу с Протагором: сделай нам всем удовольствие.

И я сказал, хоть уже было встал, чтоб уйти:

— Сын Гиппоника, ты всегда был мне приятен своею любовью к мудрости; я и теперь хвалю тебя и e
люблю, так что хотел бы сделать тебе удовольствие, если бы ты просил у меня возможного. Но сейчас это все равно что просить меня следовать вдогонку за Крисоном гимерейцем [44], бегуном в расцвете сил, или состязаться с кем-нибудь из участников большого пробега, а то и с гонцами и не отставать от них. Я бы 336
тебе сказал, что сам к себе предъявляю еще гораздо более высокие требования и хотел бы поспевать за ними в беге, да только не могу. Но если уж вам непременно хочется видеть, как я бегу нога в ногу с Крисоном, то ты проси его приноровляться ко мне, потому что я-то скоро бежать не могу, а он медленно может. Точно так же, если ты желаешь слушать меня и Протагора, проси его, чтобы он и теперь отвечал мне так же кратко и прямо на вопросы, как сначала. Если же он не хочет, что́ это будет за беседа? Я b

по крайней мере полагал, что взаимное общение в
беседе — это одно, а публичное выступление —
совсем другое.
— Но видишь ли, Сократ, — сказал Каллий, — ка-
жется, Протагор прав, считая, что ему разрешается
разговаривать, как он хочет, а тебе — как ты хочешь.
Тут вмешался Алкивиад:
— Нехорошо ты говоришь, Каллий; Сократ ведь
признается, что не умеет вести длинные речи и усту-
пает в этом Протагору, что же касается ведения бесе-
c ды и умения задавать вопросы и отвечать на них, то
я бы удивился, если бы он в этом хоть кому-нибудь
уступил. Если бы и Протагор признал, что он слабее
Сократа в уменье вести беседу, Сократу этого было
бы довольно. Но раз Протагор этого не признает, пусть
он беседует, спрашивая и отвечая, а не произносит в
ответ на каждый вопрос длиннейшую речь, отрекаясь
d от своих утверждений, не желая их обосновывать и
так распространяясь, что большинство слушателей за-
бывает даже, в чем состоял вопрос. Впрочем, за Сок-
рата я ручаюсь: он-то не забудет, это он шутя го-
ворит, будто забывчив. Итак, мне кажется, Сок-
рат прав: нужно, чтобы каждый показал, к чему он
склонен.
После Алкивиада, сколько помнится, взял слово Кри-
тий:
— Продик и Гиппий! Каллий, мне кажется, на
e стороне Протагора, Алкивиад же всегда стремится на-
стоять на своем. Нам не следует ни к кому примы-
кать — ни к Сократу, ни к Протагору, но сообща про-
сить обоих, чтобы они не прерывали беседу на сере-
дине.
337 На эти слова отвечал Продик:
— Прекрасно, по-моему, говоришь ты, Критий:
тем, кому случается присутствовать при таких обсуж-
дениях, нужно быть для обоих собеседников общими,
а не безразличными слушателями — ведь это не одно
и то же. Слушать следует их сообща, но оценивать
по-разному: более мудрого надо ценить больше,
а неумелого — меньше. Я тоже, Протагор и Сократ,
прошу вас уступить друг другу: можно спорить о та-
b ких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь и друзья,
которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся
противники и враги. Так-то и вышла бы у нас вели-
колепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от

нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили c
бы, таким образом, величайшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к разуму с помощью мысли, наслаждаться же — тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие [45].

Эти слова Продика были приняты многими с величайшим одобрением. После Продика выступил Гиппий-мудрец:

— Мужи, собравшиеся здесь! — сказал он.— Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону [46]: ведь по- d
добное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе. Так стыдно было бы нам, ведающим природу вещей, мудрейшим из эллинов, именно поэтому сошедшимся теперь здесь, в этом средоточии эллинской мудрости, в величайшем и благополучнейшем доме этого города,— стыдно было бы нам не e
высказать ничего достойного такой чести, но спорить друг с другом подобно самым никчемным людям. Так вот я прошу вас и советую вам, Протагор и Сократ, чтобы вы, приняв нас в посредники, сошлись под нашим руководством на середине пути. Тебе, 338
Сократ, не надо, если это неприятно Протагору, стремиться к такому виду беседы, который ограничен чрезмерной краткостью: отпусти и ослабь поводья речей, дабы они явились перед нами в великолепном и благообразном обличье. Протагору же в свою очередь не надо натягивать все канаты и пускаться с попутным ветром в открытое море слов, потеряв из виду землю. Обоим вам надо держаться какой-то середины. Так вы и сделайте. Послушайтесь меня: выберите себе судью, распорядителя и председателя, который наблюдал бы за соразмерностью ваших речей. b

Это понравилось присутствующим, и последовало всеобщее одобрение; Каллий заявил, что не отпустит меня, и все стали просить выбрать распорядителя. Тут я сказал, что стыдно было бы выбирать третейского судью для речей: если выбранный будет хуже нас, тогда не дело, чтобы худший руководил лучшими; если же он

одинаков с нами, это будет тоже неправильно, потому
что одинаковый одинаково с нами будет и действовать,
c так что незачем и выбирать. Быть может, вы выбере-
те лучшего, чем мы? По правде-то, я думаю, невозмож-
но вам выбрать кого-нибудь мудрее вот его, Протагора.
Если же выберете вы нисколько не лучшего, а только
объявите его таким, то снова выйдет обидно для Про-
тагора, что ему, словно человеку никчемному, выбираете
вы наставника. Что касается меня, то мне все
равно. Но вот как прошу вас сделать, чтобы наше об-
d щение и беседа состоялись, как вы этого желаете: ес-
ли Протагор не хочет отвечать, пусть он спрашивает,
а я буду отвечать и вместе с тем попытаюсь ему пока-
зать, как, по моему мнению, это следует делать. Ког-
да же я отвечу на все вопросы, которые ему угодно
будет задать, пусть он обещает мне отвечать подобным
же образом. Если же он не расположен будет отвечать
именно на заданный ему вопрос, тогда и я, и вы будем
сообща его просить (как вы просили меня) не
e портить беседы. Ради этого вовсе не требуется осо-
бого руководителя — вы будете руководить сообща.

Все решили, что так и следует сделать. А Прота-
гор, несмотря на то что ему очень не хотелось, все-
таки вынужден был согласиться задавать вопросы и,
после того как он их довольно задаст, снова приводить
для них основания, отвечая кратко и понемногу.

Принцип смысловой структуры добродетели

Протагор начал спрашивать так:
— Думаю я, Сократ, что для че-
ловека в совершенстве образован-
ного очень важно знать толк в сти-
339 хах: это значит понимать сказан-
ное поэтами, судить, что правильно в их творени-
ях, а что нет, и уметь разобрать это и дать объясне-
ние, если кто спросит. Так вот и теперь вопрос будет
о том самом, о чем мы только что говорили,— о добро-
детели, но мы перенесем его в область поэзии; только
в этом одном и будет разница. Итак, Симонид говорит
где-то, обращаясь к Скопасу [47], сыну Креонта фесса-
лийца, что

b Трудно поистине стать человеком хорошим (ἀγαθός),
Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
Весь же он не имел никакого изъяна.

Ты знаешь эту песню или привести тебе ее всю?
А я в ответ:

— Не нужно, я знаю эту песню, да и немало я с ней повозился.

— Хорошо,— сказал Протагор.— Так как тебе кажется: удачно это сказано и правильно или нет?

— Вполне правильно.

— Что же, по-твоему, хорошо, когда поэт сам себе противоречит?

— Нет, нехорошо.

— Присмотрись внимательнее. c

— Да я, дорогой мой, уже достаточно смотрел.

— Значит, ты знаешь, что дальше в той же песне он говорит:

Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
Хоть его рек и мудрец: «добрым (ἐσθλός) быть нелегко».

Замечаешь, что тот же самый поэт говорит и это, и то, что раньше?

— Знаю.

— Как тебе кажется, это и то — в согласии между собой?

— Мне-то кажется именно так,— отвечал я, но признаюсь, я побаивался в то же время, не скажет ли Протагор еще что-нибудь.— Ну а по-твоему, это не так?

— Как может казаться согласным с самим собою d
тот, кто высказал оба этих суждения, кто сперва сам признал, что поистине трудно человеку стать хорошим, а немного спустя в том же стихотворении забывает это и порицает Питтака [48], утверждающего так же, как он, что человеку трудно быть хорошим. Симонид отказывается принять утверждение Питтака, который говорит то же самое, что и он. Раз он порицает того, кто говорит одно с ним, ясно, что он и себя самого порицает, так что либо первое, либо второе его утверждение неверно.

Эти слова Протагора вызвали у многих слушателей громкую похвалу. А у меня сперва, когда он это про- e
изнес, а прочие зашумели, закружилась голова и потемнело в глазах, точно ударил меня здоровенный кулачный боец; потом я,— по правде говоря, чтобы выиграть время и обдумать, что́, собственно, утверждает поэт,— обращаюсь к Продику и взываю к нему:

— Продик! Ведь Симонид — твой земляк; ты обязан 340
помогать ему. Я, кажется, призываю тебя так, как, по словам Гомера, Скамандр, теснимый Ахиллом, призывал Симоэнта, говоря:

Брат мой, воздвигнися! Мужа сего совокупно с тобою
Мощь обуздаем [49].

Вот и я тебя призываю, дабы Протагор не разнес
нам Симонида. Чтобы вызволить Симонида, требуется
твое уменье, посредством которого ты различаешь сло-
b ва «хотеть» и «желать» (что не одно и то же) и
которое помогло тебе сегодня сказать так много пре-
красного. А теперь посмотри, не кажется ли тебе то же,
что и мне. Я ведь не думаю, чтобы Симонид противо-
речил сам себе. Ты, Продик, выскажи сперва свое мне-
ние вот о чем: считаешь ли ты, что «стать» и «быть» —
одно и то же, или это не одно и то же?

— Клянусь Зевсом, не одно и то же,— сказал
Продик.

— Не выразил ли в первых стихах сам Симонид
c мнение, что трудно человеку поистине стать хорошим?

— Ты прав,— сказал Продик.

— А Питтака он порицает не за такое же высказы-
вание, как думает Протагор, а за другое. Ведь Питтак
сказал, что трудно не «стать добрым», а «быть» им,
а это, Протагор, не одно и то же [50], как подтверж-
дает и Продик. Поскольку «быть» и «стать» не одно и
то же, Симонид не противоречит сам себе. И может
d быть, Продик сказал бы — и вместе с ним многие дру-
гие,— что, согласно Гесиоду, хотя и трудно стать хо-
рошим,—

Ведь добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом,

но, если кто достигнет вершины,

Легкой и ровною станет дорога, тяжкая прежде [51],—

дорога приобретения добродетели.

Продик, выслушав это, похвалил меня, Протагор же
сказал:

— В твоей поправке, Сократ, еще больше погреш-
ностей, чем в том, что́ ты хочешь ею исправить.

e — Плохо, как видно, мое дело, Протагор, и я — как
потешный лекарь: врачуя, только усугубляю болезнь.

— Да, так оно и есть.

— Но почему же, однако?

— Велико было бы невежество поэта, если бы он
объявил таким пустяком приобретение добродетели —
дело самое трудное, как признается всеми людьми.

А я сказал:

— Клянусь Зевсом, кстати случился Продик при наших рассуждениях. Мудрость Продика, Протагор, 341
есть, пожалуй, нечто издревле божественное, пошла ли она от Симонида или от еще более древних времен. А ты, опытный во многом другом, в ней оказываешься неопытным, не то что я, у меня именно в ней есть опыт, так как я ученик вот этого Продика[52]. Мне кажется, ты сейчас не понимаешь, что слово «трудно» Симонид, возможно, берет не в том значении, в каком берешь его ты. Это вроде того, как по поводу слова «страшный» тот же самый Продик делает мне внушение всякий раз, когда я, хваля тебя (или кого другого), говорю, например: «Протагор — человек страшно мудрый». Тут Продик спрашивает меня обычно, не b
стыдно ли мне называть хорошее страшным. Потому что страшное, говорит он, это дурное. Никто ведь не говорит: «страшное богатство», «страшное перемирие», «страшное здоровье», но говорят о страшной болезни, войне, бедности, так как страшное — это зло. Так вот, может быть, и под словом «трудно» кеосцы и Симонид тоже подразумевают либо зло, либо что-нибудь другое, тебе непонятное. Поэтому спросим Продика — ведь о языке Симонида[53] надо спрашивать именно его: что же разумел Симонид под «трудным», Продик? c

— Зло.

— За это, Продик, и порицает Симонид Питтака, который сказал, что «трудно быть добрым». Это все равно как услышать от Питтака, что «дурно быть добрым».

— А что же еще,— сказал Продик,— как не это, разумел, по-твоему, Симонид, браня Питтака? Тот не умел правильно различать слова, как лесбосец, воспитанный на варварском наречии.

— Слышишь, Протагор, что говорит Продик: мо- d
жешь ты что-нибудь на это возразить?

— Ну, это далеко не так, Продик,— сказал Протагор,— я отлично знаю, что Симонид трудным называл, как и все мы, не дурное, а то, что́ не легко и дается лишь после больших усилий.

— Да ведь и я думаю, Протагор, что Симонид так понимает, да и Продику это известно; он шутит и, по-видимому, хочет убедиться, способен ли ты отстоять свое мнение. А что Симонид не считает «трудное» «дурным», тому сильное доказательство в изречении, кото- e

рое прямо затем следует: ведь он говорит, что

Богу лишь одному дан этот дар.

А ведь если бы он считал, что «дурно быть хорошим», то не стал бы говорить, что одному лишь богу это дано, не стал бы ему одному уделять этот дар; тогда Продику пришлось бы признать, что Симонид какой-то наглец, а вовсе не кеосец [54]. Но каков, по-моему, смысл этой песни Симонида, я охотно тебе скажу, если ты хочешь проверить, хорошо ли я, как ты выражаешься,
342 разбираюсь в поэзии. А хочешь, я, наоборот, послушаю тебя.

Протагор на эти мои слова молвил:

— Пожалуйста, скажи, Сократ, сам.

Продик и Гиппий тоже очень настаивали, да и все остальные.

— Так я попытаюсь,— сказал я,— изложить вам мое понимание этой песни. Раньше и больше всего философия у эллинов была распространена на Крите и в
b Лакедемоне [55], и самое большое на Земле число софистов было там же; но критяне и лаконцы подобно тем софистам, о которых говорил Протагор, отрицают это и делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосходят мудростью всех эллинов; они хотят, чтобы их считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми, думая, что, если узнают, в чем именно их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости. Теперь же, скрывши настоящее, они обманули тех, кто подражает лаконцам в других государствах, уродуя подобно им
c уши [56], обматывая руки ремнями, усердствуя в гимнастике и нося короткие плащи, как будто именно благодаря этому лаконцы властвуют над эллинами. А когда лаконцам надоедает тайно общаться со своими софистами и они хотят это делать открыто, они изгоняют чужеземцев — как подражающих им, так и всех остальных — и тогда свободно общаются с софистами втайне от чу-
d жих. Они, как и критяне, не позволяют своим юношам отправляться в другие земли, чтобы те не разучились тому, чему они учат их сами. И в этих двух государствах не только мужчины гордятся воспитанием, но и женщины.

А что я говорю правду и лаконцы действительно отлично воспитаны в философии и искусстве слова,

это вы можете узнать вот из чего: если бы кто захотел e
сблизиться с самым никчемным из лаконцев, то на пер-
вый взгляд нашел бы его довольно слабым в речах;
но вдруг, в любом месте речи, метнет он, словно могучий
стрелок, какое-нибудь точное изречение, краткое и сжа-
тое, и собеседник кажется перед ним малым ребен-
ком. Вот поэтому-то кое-кто из нынешних, да и из
древних догадались, что подражать лаконцам — это зна-
чит гораздо более любить мудрость, чем телесные уп-
ражнения; они поняли, что уменье произносить такие
изречения свойственно человеку в совершенстве обра-
зованному. К таким людям принадлежали и Фалес 343
Милетский, и Питтак Митиленский, и Биант из Приены,
и наш Солон, и Клеобул Линдский, и Мисон Хенейский,
а седьмым между ними считается лаконец Хилон [57].
Все они были ревнителями, любителями и последова-
телями лаконского воспитания; и всякий может усвоить
их мудрость, раз она такова, что выражена каждым
из них в кратких и достопамятных изречениях. Сойдясь
вместе, они посвятили их как начаток мудрости Апол- b
лону, в его храме, в Дельфах, написавши то, что все
прославляют: «Познай самого себя» и «Ничего сверх
меры».

Но ради чего я это говорю? А ради того, что таков
был у древних способ философствовать: лаконское не-
многословие [58]. Между некоторыми лаконцами имело
хождение и это восхваляемое мудрецами изречение
Питтака: «Трудно быть добрым (ἐσθλός)». Симонид, c
честолюбиво стремившийся к мудрости, понял, что, со-
крушив это изречение, словно знаменитого атлета, и
превзойдя его, он и сам прославится среди современни-
ков. Вот по такому-то побуждению — стремясь при-
низить это изречение — сочинил он, как мне кажется,
всю эту песню.

Рассмотрим же все сообща, правду ли я говорю.
Ведь прямо с начала песни обнаружилась бы неле-
пость, если бы, желая сказать, что трудно стать хоро-
шим, он в конце подставил бы частицу *ведь* (μέν). d
Она была бы вставлена без малейшего разумного
основания, если только мы не предположим, что Симо-
нид как бы спорит против изречения Питтака: Питтак
утверждает, что «трудно быть хорошим»; противореча
этому, Симонид говорит: «Нет, Питтак, трудно и стать-
то хорошим»,— *поистине трудно*, а не *поистине хоро-*
шим. Не в том смысле говорит он об истине, будто одни e

бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не поистине, ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски. Надо полагать, что в песне слово «поистине» переставлено[59], причем подразумевается изречение Питтака, как если бы это сам
344 Питтак говорил, а Симонид ему отвечал. «Трудно, о люди,— говорит Питтак,— *быть хорошим*», а Симонид отвечает: «Неправду ты говоришь, Питтак: не быть, а и *стать* человеком хорошим, руки, и ноги, и ум чтобы стройными были, весь же он не имел никакого изъяна, поистине трудно». Таким образом, и частица *ведь* окажется вставленною со смыслом, и слово «поистине» правильно станет на самом конце. И последующее все подтверждает, что именно так было сказано. Много бы
b нашлось, и в любых местах этой песни, такого, на чем можно было бы показать, как она хорошо сочинена; она ведь отличается и изяществом, и тщательностью отделки. Но долго было бы разбирать ее всю таким образом; возьмем лишь ее общий смысл и убедимся, что главным намерением Симонида на протяжении всей песни было опровергнуть изречение Питтака.

Продолжение у Симонида звучит так, будто он высказывает следующее утверждение: «*Стать*-то хорошим человеком *поистине* трудно, однако все же возможно,
c хотя бы на некоторое время, но, ставши таким, пребывать в этом состоянии, то есть *быть*, как ты, Питтак, говоришь, хорошим человеком,— это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом»:

Нет возможности зла избежать человеку
В тяжкой беде, злобной, необоримой.

Кого подавляет необоримая беда, например, при управлении кораблем? Ясно, что незаурядного человека, заурядный человек и без того всегда подавлен. Не лежачего мог бы свалить кто-нибудь, а того, кто стоит — чтобы он упал: ведь не того же, кто уже ле-
d жит. Точно так же необоримая беда может подавить того, кто борется, но не того, кто никогда не был способен к борьбе. Налетевшая буря может побороть кормчего, внезапное ненастье — земледельца. То же самое и с врачом. Хорошему человеку возможно *стать* дурным, как засвидетельствовано и другим поэтом, сказавшим:

Но и доблестный муж то дурным, то хорошим бывает [60].

А дурному человеку невозможно *становиться* дурным: он неизбежно всегда будет таким; между тем тому, кто борется, кто мудр и хорош, если его подавит необоримая беда, «нет возможности зла избежать [не быть дурным]». Ты, Питтак, утверждаешь, что трудно быть хорошим, на самом же деле трудно *становиться* таким, хотя это и возможно, но *быть* хорошим — невозможно: e

Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
Зло свершая, будет дурным.

Что значит, например, «хорошо поступать» при овладении чтением и письмом? Что делает человека хорошим в этом деле? Ясно, что изучение чтения и письма. А какие хорошие поступки создают хорошего врача? Ясно, что изучение того, как лечить больных. «Зло свершая, будет дурным»: значит, кто бы мог стать дурным врачом? Ясно, что тот, кто, во-первых, уже врач, а затем еще и хороший врач, он-то и мог бы стать дурным врачом; а мы, невежды в искусстве врачевания, не стали бы, как бы дурно мы ни действовали, ни врачами, ни плотниками и ничем в этом роде; а кто, по- b ступая дурно, не станет врачом, ясное дело, тот не станет и дурным врачом. Таким же образом и хороший человек становится иногда дурным — от времени ли, от напряжения, от болезни или по какой-нибудь несчастной случайности; это самое и есть единственное дурное дело — лишиться знания, а дурной человек не может стать когда-либо дурным, раз он всегда дурен: чтобы стать дурным, он должен сперва стать хорошим. 345

Значит, и это место песни подтверждает, что *быть* c человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги.

Все это сказано против Питтака, а дальше в песне это еще яснее. Ведь Симонид говорит:

Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
Ради надежды тщетной найти средь людей совершенство:
Сколько б ни было нас, плодами сытых земными,
Нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы.

d С такой же силой Симонид выступает против изре-
чения Питтака на протяжении всей своей песни:

Всех и хвалю и люблю я также *охотно*,
Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги.

И это сказано против того же самого изречения.
Симонид не был до такой степени необразован, чтобы
заявлять, что он хвалит тех, кто с охотою не делает
ничего дурного, как будто бывают такие, что охотно
e делают дурное. Я по крайней мере думаю: никто из
мудрых людей не считает, что какой-нибудь человек
может охотно заблуждаться или охотно творить по-
стыдные и злые дела; они хорошо знают, что все де-
лающие постыдное и злое делают это невольно. И Си-
монид не объявляет себя хвалителем тех, кто будто бы
добровольно не делает дурного, он к себе самому от-
носит это слово «охотно». Он полагает, что достойный
346 человек часто принуждает себя относиться к кому-ни-
будь дружелюбно и хвалить его, как это нередко слу-
чается, например, когда дело идет о заслуживающих
осуждения отце, матери, отечестве или о чем-нибудь еще
в этом роде. Плохие-то люди, когда с теми что-нибудь
такое случится, смотрят на это чуть ли не с удоволь-
ствием, они все замечают за ними и порицают и винят
за негодность родителей или отечество; чтобы другие
не обвиняли их самих и не бранили за нерадение, они
даже усугубляют порицания и к своей вынужденной
враждебности прибавляют еще и добровольную. Меж-
ду тем хорошие люди, напротив, многое прячут в себе
b и принуждают себя к похвалам, если же гневаются за
обиду на родителей или отечество, то сами себя уни-
мают и мирятся с этим, заставляя себя относиться к ним
дружелюбно и даже хвалить их, потому что это — свое.
Я думаю, что и Симонид нередко считал нужным —
не по своей воле, а по необходимости — хвалить и про-
славлять тирана или ему подобных. Об этом он и Пит-
c таку говорит: мол, я тебя порицаю не потому, что
склонен к порицанию,

Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я.
Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя —

так что, если кому доставляет удовольствие порицать,
тот может делать это досыта.

Все прекрасно, в чем примеси нету дурного.

Это Симонид говорит не в том смысле, что, к при- d
меру, все бело, к чему не примешалось черное,— это было бы совсем смешно,— а в том смысле, что он и среднее принимает без порицания. «И не ищу я,— говорит он,— *средь людей совершенства: сколько б ни было нас, плодами сытых земными, нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы.* Так что за это я никого не буду хвалить, а довольно с меня того, чтобы человек был средним и ничего плохого не делал, вот тогда всех и люблю и хвалю я». Здесь поэт и наречие
употребляет митиленское, как бы обращая именно к e
Питтаку эти слова: «*Всех и хвалю и люблю я также охотно* (тут произносящему надо отделить слово «охотно» от дальнейшего), *злого кто не свершил*, а бывает, что я и поневоле хвалю и люблю кого-нибудь.
И тебя, Питтак, если бы ты сказал нечто хоть в какой- 347
то мере подобающее и верное, я бы не порицал. Теперь же, так как ты, высказав явную ложь, и притом об очень важном предмете, считаешь, будто сказал правду, я тебя порицаю».

Вот, Продик и Протагор, какой, мне кажется, смысл вложил Симонид в эту песню.

А Гиппий сказал на это:

— Хотя, мне кажется, и ты, Сократ, хорошо разо-
брал эту песню, есть, однако, и у меня хорошо состав- b
ленная речь на этот предмет, и я произнесу вам ее, если хотите.

Но Алкивиад молвил:

— Да, Гиппий, только после; а теперь должны выполнить свой уговор Протагор и Сократ; если Протагор еще хочет задавать вопросы, пусть отвечает Сократ, а если, напротив, он хочет отвечать Сократу, пусть тот спрашивает.

А я сказал:

— Я предоставляю Протагору выбрать, что ему приятнее. Если ему угодно, прекратим говорить о песнях и стихотворениях, а вот то, о чем я тебя, Прота-
гор, вначале спрашивал, я с удовольствием довел бы c
до конца, обсуждая это вместе с тобой.

Потому что, мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны по своей необразованности общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своей собствен-

d ной речи, и потому ценят флейтисток[61], дорого оплачивая заемный голос флейт, и общаются друг с другом с помощью их голосов. Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток,— там общаются, довольствуясь самими собой, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, и все это благопристойно, даже
e если и очень много пили они вина. И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими признает себя большинство из нас, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, что они, собственно, разумеют. Люди из толпы ссылаются на них в своих речах, но одни утверждают, что поэт хотел сказать одно, а другие — совсем другое. Так они рассуждают о предмете, который не в состоянии разъяснить. Люди же образованные отказываются от таких бесед и общаются друг с дру-
348 гом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются испытанию. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и себя самих. Если ты хочешь продолжить вопросы, я готов тебе отвечать, а если хочешь, отвечай мне ты, чтобы закончить то, что мы прервали на середине.

b Так и в этом роде я говорил, но Протагор ничем не обнаружил своего выбора.

Тогда Алкивиад сказал, взглянув на Каллия:

— Как, по-твоему, Каллий, Протагор и теперь хорошо поступает, не желая объявить, будет ли отвечать или нет? По-моему, совсем нехорошо. Пусть он или продолжает беседу, или скажет, что не хочет беседовать, чтобы и мы это знали; тогда и Сократ, и всякий желающий станут беседовать с кем-нибудь другим.

c Протагор, пристыженный, как мне показалось, словами Алкивиада и просьбами Каллия и почти всех присутствующих, наконец согласился беседовать и велел, чтобы его спрашивали, а он будет отвечать.

Вот я и сказал:

— Не думай, Протагор, чтобы, разговаривая с тобой, имел я какое-нибудь иное намерение, кроме одного: рассмотреть то, что каждый раз вызывает у меня недоумение. Я полагаю, что полон смысла стих Гомера:

Ежели двое идут, то придумать старается каждый,— d

потому что все мы, люди, вместе как-то способнее ко всякому делу, слову и мысли. «Один же, хотя бы и мыслил» [62], сейчас же озирается в поисках, кому бы сообщить свою мысль и у кого бы найти ей поддержку. Я тоже из-за этого охотнее беседую с тобой, чем с любым другим, полагая, что ты всех лучше можешь исследовать как вообще все то, что надлежит исследовать порядочному человеку, так особенно и вопрос о добро- e
детели. Кто же другой, как не ты? Ведь ты не только считаешь себя человеком безукоризненным и действительно являешься достойным, но думаешь, что можешь сделать хорошими и других, не в пример некоторым иным людям, которые сами по себе порядочны, однако не способны сделать других такими же. И ты до такой степени уверен в себе, что, в то время как другие скрывают это свое уменье, открыто возвестил о нем перед всеми эллинами и, назвав себя софистом, объявил себя наставником образованности и добродетели и первым 349
признал себя достойным взимать за это плату. Так как же не привлечь тебя к рассмотрению этого вопроса, не спрашивать тебя и не советоваться с тобою? Никак без этого невозможно.

Вот и теперь я очень хочу, чтобы ты мне снова напомнил кое-что из того, о чем я сперва спрашивал [63], а кое-что мы бы рассмотрели вместе. Вопрос, по-моему, состоял в следующем: мудрость, рассудительность, му- b
жество, справедливость, благочестие — пять ли это обозначений одной и той же вещи, или, напротив, под каждым из этих обозначений кроется некая особая сущность и вещь, имеющая свое особое свойство, так что они не совпадают друг с другом? Ты сказал, что это не обозначения одного и того же, но каждое из этих обозначений принадлежит особой вещи, однако они c
все-таки части добродетели — не так, как части золота, похожие друг на друга и на то целое, которое они составляют, а как части лица: они не похожи ни на то целое, которое составляют, ни друг на друга и имеют каждая свое особое свойство. Если ты об этом думаешь еще и теперь, как тогда, скажи; если же как-нибудь иначе, дай этому определение. Я вовсе не поставлю тебе в вину, если ты теперь будешь утверждать иное: для меня не будет ничего удивительного, если окажется, что тогда ты говорил так, чтобы меня испы- d
тать.

— Но я,— отвечал Протагор,— повторяю тебе, Сократ, что все это — части добродетели и четыре из них действительно близки между собой, мужество же сильно отличается от них всех. А что я прав, ты поймешь вот из чего: можно найти много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных.

e — Постой,— сказал я,— твое утверждение сто́ит рассмотреть. Называешь ли ты мужественных смелыми или как-нибудь иначе?

— Да, они отваживаются на то, к чему большинство боится и приступиться,— сказал Протагор.

— Пусть так. А добродетель ты признаешь чем-то прекрасным и предлагаешь себя именно как учителя этого прекрасного?

— Самого что ни на есть прекрасного, если только я не сошел с ума.

— Что же, в ней кое-что безобразно, а кое-что прекрасно или все целиком прекрасно?

— Целиком прекрасно, насколько возможно.

350 — Ну а известно ли тебе, кто смело погружается в водоемы?

— Разумеется, водолазы.

— Потому ли, что они люди умелые, или по другой причине?

— Потому, что умеют.

— А кто смел в конной схватке — всадники или пешие?

— Всадники.

— А с легкими щитами кто смелее: пельтасты [64] или прочие воины?

— Пельтасты. И во всем остальном это так, если ты того доискиваешься: сведущие смелее несведущих

b и даже смелее, чем сами были до того, как обучились.

— А видел ли ты таких, кто вовсе не сведущ ни в чем этом, однако ж бывает смел в любом деле?

— Да, видел, и притом даже чересчур смелых.

— Значит, эти смельчаки мужественны?

— Такое мужество было бы, одна́ко, безобразным, потому что это люди исступленные.

— А разве ты не назвал смелых мужественными?

— Я это утверждаю и сейчас.

c — И все же эти смельчаки оказываются не мужественными, а исступленными? А немного раньше было

сказано, что всего смелее самые сведущие, а раз они самые смелые — они и наиболее мужественные. На этом основании вышло бы, что мужество — это знание?

— Ты неверно припоминаешь, Сократ, что́ я говорил и отвечал тебе. Ты спросил меня, смелы ли мужественные; я признал, что это так. Но ты не спрашивал, мужественны ли смелые; если бы ты тогда задал такой вопрос, я сказал бы, что не все. Ты ничуть не d
доказал, будто я говорил тогда неправильно, что мужественные не смелы. Далее ты указываешь, что люди умелые смелее неумелых и смелее, чем были сами до обученья, и отсюда ты выводишь, что мужество и знание — одно и то же. Применяя такой способ, ты мог бы вывести, что и крепость тела — это тоже знание. Ведь сперва по этому твоему способу ты задал бы мне вопрос: сильны ли крепкие люди? Я сказал бы, что да. Затем ты спросил бы: сильнее ли опытные в борь- e
бе, нежели не умеющие бороться, и нежели были они сами до того, как научились? Я ответил бы, что да. После того как я это признал, ты мог бы, пользуясь точно такими же доводами, сказать, что, согласно моему утверждению, знание есть телесная крепость. Между тем я ни здесь, ни вообще нигде не признаю, будто сильные люди — крепки. Зато крепкие — сильны, это ведь не одно и то же — сила и крепость: 351
первое, то есть сила, возникает и от знания, и от неистовства и страсти, крепость же — от природы и правильного питания тела. Точно так же и в том случае: смелость и мужество — не одно и то же, поэтому мужественные бывают смелыми, однако не все смелые мужественны, ведь смелость возникает у людей и от мастер- b
ства, и от страсти и неистовства, как и сила, мужество же — от природы и воспитания души.

— Считаешь ли ты, Протагор, что одним людям живется хорошо, а другим плохо? — сказал я.

— Да, считаю.

— Хорошо ли, по-твоему, живется человеку, если жизнь его полна огорчений и страданий?

— Конечно, нет.

— А если он окончил жизнь, прожив ее приятно, не кажется ли тебе, что, таким образом, он хорошо ее прожил?

— Разумеется.

— Значит, жить приятно — благо, а жить непри- c
ятно — зло [65].

— Да, если человек живет, наслаждаясь прекрасным.

— Что же дальше, Протагор? Называешь ли и ты вслед за большинством некоторые удовольствия злом, а некоторые страдания благом? Я вот что хочу сказать: разве все приятное не благо только потому, что оно приятно, а не потому, что может повлечь за собой другие последствия? И то же самое с тягостным: ты думаешь, будто оно не зло только потому, что оно тягостно?

— Не знаю, Сократ, должен ли и я ответить так же просто, как ты спрашиваешь: все вообще приятное —
d хорошо, а все тягостное — плохо. Мне кажется, что не только для ответа сейчас, но и для дальнейшей моей жизни надежнее мне сказать, что бывают и такие удовольствия, которые не хороши, и в свою очередь такие тяготы, которые не плохи, но бывает и наоборот. Третий же случай — ни то ни другое, ни зло ни добро.

e — Не называешь ли ты приятным то, что причастно удовольствию или его доставляет?

— Совершенно верно.

— Так вот об этом я и говорю: поскольку удовольствия приятны, не есть ли они что-то нехорошее? Я имею в виду, не есть ли что-то нехорошее удовольствие само по себе?

— Давай, Сократ, рассмотрим и этот вопрос так, как ты всегда требуешь, и, если наше исследование будет признано основательным и окажется, что приятное и хорошее — это одно и то же, допустим это; если же нет, будем это оспаривать.

— Хочешь ли ты дать направление исследованию, или мне его вести?

— Право вести его принадлежит тебе — ведь ты зачинщик этого обсуждения.

352 — Не станет ли дело для нас яснее на примере? Если кому надо определить по наружному виду человека, здоров ли тот, или еще зачем-то осмотреть его тело, но видит он только лицо и кисти рук, то он говорит: «Ну-ка, открой и покажи мне грудь и спину, чтобы я мог лучше все рассмотреть». Того же и я желаю для нашего рассмотрения. Увидев из твоих слов, как ты относишься к хорошему и приятному, я хотел бы ска-
b зать примерно так: «Ну-ка, Протагор, открой мне вот какую свою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли ты об этом так же, как большинство людей,

или иначе? Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать, потому-то о нем и не размышляет. Несмотря на то что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх. О знании они думают прямо c
как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону [66]. Таково ли примерно и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?»

— Кажется,— сказал Протагор,— дело обстоит так, d
как ты говоришь, и притом кому другому, а уж мне-то стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел.

— Прекрасны твои слова и истинны,— сказал я,— но знаешь, люди большею частью нас с тобою не слушают и утверждают, будто многие, зная, что́ лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе; и, скольких я ни спрашивал, что же этому причиной, все утверждают, что делают так потому, что уступают силе удовольствия или страдания или чему-нибудь из того, о чем я сейчас говорил.

— Да ведь я думаю, Сократ, что и многое другое e
люди утверждают неправильно.

— Так давай вместе с тобой попытаемся убедить людей и разъяснить им, что же с ними происходит, когда они, по их словам, уступают удовольствиям и не 353
поступают наилучшим образом, хотя и знают, что́ такое высшее благо. Может быть, если мы им скажем: «Люди, вы не правы, вы обманываетесь»,— они нам ответят: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем удовольствиям, то в чем же оно и что об этом думаете вы — скажите нам».

— К чему, Сократ, нам обязательно рассматривать мнение людской толпы, говорящей что попало?

— Думаю, что это как-то поможет нам понять от- b
ношение мужества к прочим частям добродетели. Если ты согласен соблюдать принятое нами только что условие — чтобы я руководил,— следуй за мной в том

направлении, на котором, по-моему, всего лучше выяснится дело; а не хочешь, так я, пожалуй, оставлю это.

— Нет,— сказал Протагор,— ты правильно говоришь; продолжай, как начал.

c — Итак, если бы они снова спросили нас: «Что же, по-вашему, есть то, о чем мы говорили, будто это — уступка удовольствиям»,— я бы отвечал им: «Слушайте же, вот мы с Протагором попробуем вам это растолковать. Ведь вы, люди, разумеете под этим только одно: нередко бывает, что пища, питье и любовные утехи, будучи приятными, заставляют и тех, кто знает, что это дурно, все-таки им предаваться». Они сказали бы, что это так. А мы с тобой разве не спросили бы их сно-
d ва: «А что же тут, по-вашему, дурного? То, что в первый миг получаешь удовольствие и каждое из этих действий приятно, или же то, что в будущем они ведут к болезням и бедности и приносят с собой еще многое в этом роде? Или даже в том случае, если удовольствия ничем не грозят впоследствии и только приятны, они все-таки дурны именно потому, что заставляют того, кто их познает, наслаждаться чем попало?» Так неужели же мы подумаем, Протагор, будто они
e не ответят, что не из-за минутного действия самого удовольствия дурны эти состояния, а из-за их последствий, то есть болезней и прочего?

— Думаю,— сказал Протагор,— что большинство ответит так.

— «Но то, что вызывает болезни, вызывает в свою очередь страдания, и то, что ведет к бедности, также ведет к страданиям». С этим они согласились бы, я полагаю.

Протагор подтвердил.

— «Так разве вам не кажется, люди, что эти удовольствия, как и утверждаем мы с Протагором, дурны только тем, что они заканчиваются страданиями и ли-
354 шают нас других удовольствий?» Ведь они согласились бы?

— Да, и мы уже оба признали, что это так.

— А если бы мы снова задали им вопрос, но уже противоположный: «Вы, люди, считающие страдания чем-то хорошим, не имеете ли вы в виду такие вещи, как телесные упражнения, военные походы, лечебные прижигания, разрезы, прием лекарств и голодание,— все то, что хотя и хорошо, однако мучительно?» Подтвердили бы они это?

Протагор согласился.

— «Так потому ли вы это называете благом, что в настоящем оно вызывает резкую боль и страдания, или потому, что в последующее время оно принесет здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение?» Они подтвердили бы второе, я думаю. b

Протагор согласился.

— «И все это не потому разве благо, что кончается удовольствием, прекращением и предотвращением страданий? Или вы могли бы указать другое какое-нибудь следствие помимо удовольствия и страдания, из-за которого вы называете что-либо благом?» Они, я думаю, не смогли бы. c

— И мне так кажется,— сказал Протагор.

— «Так не гоняетесь ли вы за удовольствием, как за благом, и не избегаете ли страдания, как зла?»

Протагор подтвердил.

— «Значит, злом вы считаете страдание, а благом — удовольствие, так как вы только тогда называете приятное злом, когда оно лишает вас бо́льших удовольствий, чем те, что в нем заключаются, или готовит страдания более сильные, чем удовольствия; потому d что если бы вы по какой-либо другой причине и имея в виду какое-нибудь иное следствие называли приятное само по себе злом, то вы могли бы и нам это сказать, однако вы не сможете».

— И мне кажется, что не смогут,— сказал Протагор.

— «Опять-таки, если говорить о страдании самом по себе, разве мы придем к чему-нибудь иному? Вы ведь тогда называете страдание само по себе благом, когда оно либо устраняет бо́льшие страдания, чем те, что в нем заключены, либо подготавливает удовольствия бо́льшие, чем эти страдания. Если вы, называя страдания благом, имели бы в виду какое-то иное следствие, чем то, о котором я говорю, то вам было бы e что́ сказать. Но сказать-то вам нечего!»

— Ты прав,— молвил Протагор.

— И опять-таки,— сказал я,— если бы вы, люди, меня спросили: «Чего же ради ты об этом так много говоришь, рассматривая это с разных сторон?» «Извините уж меня,— ответил бы я,— во-первых, ведь совсем нелегко показать, что́ именно вы называете уступкой удо-

вольствиям; а затем как раз в этом состоят все дока-
зательства. Но еще и теперь у вас есть возможность
355 отступиться, если вы можете каким-либо образом ут-
верждать, что благо — нечто иное, нежели удовольствие,
и зло — нечто иное, нежели страдание. Или для вас до-
статочно прожить свою жизнь приятно и без скорбей?
Если этого вам достаточно и вы не можете утверждать,
что благо или зло нечто иное и ведет к иным следст-
виям, то слушайте дальше. Я заявляю вам: если это
так, то смешно ваше утверждение, будто нередко чело-
век, зная, что зло есть зло, и имея возможность его
b не совершать, все-таки совершает его, влекомый и сби-
тый с толку удовольствиями, и будто он, ведая благо,
не хочет творить его, пересиленный мимолетными
удовольствиями.

А что это смешно, будет вполне ясно, если мы не
станем употреблять всевозможные названия — «при-
ятное», «тягостное», «благо», «зло», но так как дело
сводится к двум вещам, то и будем обозначать их дву-
мя названиями — «благом» и «злом», а уже во вторую
c очередь — «приятным» и «тягостным». Условившись
таким образом, мы скажем: «Человек, зная, что зло есть
зло, все-таки его совершает». А если кто нас спросит:
«Почему же?» — мы ответим: «Потому что он побеж-
ден». «Чем?» — спросят нас. А нам уже нельзя ска-
зать, что удовольствием, потому что вместо удовольст-
вия мы приняли другое название — «благо». Но, отве-
чая, мы все-таки скажем, что он был побежден... «Да
чем же?» — спросят. «Благом, клянусь Зевсом!» — ска-
жем мы». И если случится, что вопросы задавал чело-
d век надменный, он рассмеется и скажет: «Право, смеш-
ное это дело: вы говорите, будто тот, кто делает зло,
зная, что это зло и что не следует ему этого делать,
побежден благом! Каким же благом? — спросит он.—
Таким, которое хоть и побеждает в вас зло, однако не-
равноценно ему, или же таким, которое равноценно?»
Ясно, что мы скажем в ответ: таким благом, которое
неравноценно, потому что иначе не ошибся бы тот,
про кого мы говорим, что он побежден удовольст-
виями.

«В каком же отношении,— пожалуй, зададут нам
вопрос,— благо бывает неравноценно злу или зло нерав-
e ноценно благу: в том, что одно из них больше, а дру-
гое меньше, или в том, что одного из них много, а друго-
го мало? Или еще в каком-нибудь?» И нечего нам будет

сказать, пришлось бы подтвердить все это. «Значит, ясно,— скажут нам,— что «быть побежденным» у вас означает вместо меньшего блага брать большее зло». Вот как здесь обстоит дело.

Теперь переменим обозначения того же самого, взяв слова «приятное» и «тягостное», и скажем, что человек делает тягостное (тогда мы говорили «зло», теперь же скажем так), зная, что оно тягостно, но при
этом он побежден удовольствиями, понятно, такими, 356
которым не до́лжно побеждать. Да и как можно сравнить и оценить удовольствия и страдания, как не по большей или меньшей их величине? Ведь они бывают больше или меньше друг друга, обильнее или скуднее, сильнее или слабее. Потому что, если бы кто сказал: «Однако, Сократ, большая разница между приятным сейчас и тем, что в будущем будет то ли приятным, то ли тягостным»,— я бы отвечал: «Неужели здесь разница не в том же самом — не в удовольствии и страдании, а в чем-нибудь еще? Ведь другое какое-либо раз-
личие невозможно. Ты, как человек, умеющий хорошо b
взвешивать, сложи все приятное и сложи все тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше? Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания — незначительное и небольшое. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное перевешивает тягостное,— ближайшее ли перевешивает отдаленное или наоборот,— нужно
совершать то, что содержит в себе приятное; если c
же, наоборот, тягостное перевесит приятное, его не следует совершать. Разве иначе обстоит дело, люди?» — сказал бы я им. Знаю, что они не могли бы мне возразить.

С этим согласился и Протагор.

— «Раз все это так,— скажу я далее,— то ответьте мне вот на что: одно и то же по величине кажется вам на вид вблизи больше, а вдали меньше, не так ли?» Они подтвердят. «И точно так же по толщине и численности? И звуки, одинаково сильные, вблизи сильнее, а
вдали слабее?» Они подтвердили бы. «Так если наше d
благополучие заключается в том, чтобы и создавать, и получать бо́льшее, а мелочей избегать и не создавать, то что полезнее нам в жизни: искусство измерять или влияние видимости? Последняя разве не вводила

бы нас в заблуждение, не заставляла бы нередко одно и то же ставить то выше, то ниже, ошибаться и в наших действиях, и при выборе большого и малого? Искусство измерять лишило бы значения эту видимость
e и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь». Так разве не согласились бы с нами люди, что искусство измерять благотворно, или они указали бы на какое-нибудь другое искусство?

— Нет, именно на искусство измерять,— подтвердил Протагор.

— «А если бы благополучие нашей жизни зависело от правильного выбора между четным и нечетным [67] — от того, что один раз правильно будет выбрать большее, а другой — меньшее независимо от того, больше оно само по себе или по сравнению с чем-нибудь другим, вблизи ли оно находится или вдали,— то
357 что сберегло бы нам жизнь? Не знание ли? И не искусство ли определять, что́ больше, что́ меньше? А так как дело идет о нечетных и четных числах, то это не что иное, как арифметика». Согласились ли бы с нами люди или нет?

Протагор решил, что согласились бы.

— «Пусть так, люди! Раз у нас выходит, что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между великим
b и незначительным, бо́льшим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение [68], поскольку оно рассматривает, что́ больше, что́ меньше, а что́ между собою равно?»

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание.

— С этим все согласятся,— сказал Протагор.

— «Каково это искусство и знание, мы рассмотрим в другой раз. А теперь хватит: ведь для доказательст-
c ва, которое мы с Протагором должны вам представить, чтобы ответить на ваш вопрос, достаточно признать, что тут во всяком случае речь идет о знании. Помните, о чем вы спрашивали? Мы с ним согласились, что нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее; по вашим же словам, удовольствие нередко одолевает и знающего человека; и после того как мы с вами не согласились, вы спросили нас: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не

в том, что мы уступаем удовольствиям, то в чем же оно и что об этом думаете вы? Скажите нам».

Если бы мы тогда вам прямо сказали, что дело тут d
в неве́дении, вы бы над нами посмеялись; теперь же, если вы станете смеяться над нами, вы посмеетесь лишь над собой. Вы ведь сами согласились, что те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только знания вообще, но, как вы еще раньше согласились, знания измерительного искусства. А ошибочное действие без знания, вы e
сами понимаете, совершается по неведению, так что уступка удовольствию есть не что иное, как величайшее неве́дение. Вот Протагор и заявляет, что он излечивает от него; то же самое и Продик, и Гиппий. Вы же, полагая, что тут нечто другое, чем просто неве́дение, и сами не идете, и детей своих не шлете к учителям этого дела, вот к этим софистам,— как будто этому нельзя научить; заботясь о деньгах и не отдавая их таким учителям, вы плохо поступаете и как частные лица, и как граждане».

Вот что ответили бы мы людям. К вам же, Гиппий 358
и Продик, я обращаюсь теперь вместе с Протагором (пусть это обсуждение будет у нас общим): как, по-вашему, прав я или заблуждаюсь?

Все нашли, что сказанное совершенно верно.

— Значит, вы соглашаетесь,— спросил я,— что приятное есть благо, а тягостное — зло? Различение наименований, которое делает Продик, я прошу тут оставить в стороне. Назовешь ли ты это «приятным», «милым» или «желанным» — ты ведь любишь, добрейший b
мой Продик, давать всевозможные названия и откуда только их ни берешь,— отвечай мне именно в этом смысле на мой вопрос.

Продик со смехом согласился, а также все остальные.

— Так что же, друзья мои, дальше? Все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление прекрасного разве не благо и польза?

Все согласились.

— Раз приятное есть благо, то никто — если он
знает или предполагает, что нечто иное, и притом вы- c
полнимое, лучше, чем то, что он совершает,— не станет делать того же, что раньше, коль скоро возможно нечто лучшее. Быть ниже самого себя — это не что

иное, как невежество, а быть выше самого себя — не что иное, как мудрость.

Все согласились с этим.

— Так как же? Значит, вы считаете невежеством иметь ложное мнение и обманываться, когда дело идет об очень важных предметах?

И с этим все согласились.

— А разве не так обстоит дело,— сказал я,— что
никто не стремится добровольно к злу или к тому, что
d он считает злом? По-видимому, не в природе человека
по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выберет большего, если есть возможность выбрать меньшее.

Со всем этим мы все согласились.

— Далее,— сказал я,— ведь есть нечто такое, что вы называете боязнью и страхом? Разве не то же самое, что и я? (Это к тебе относится, Продик.) Я имею в виду некое ожидание зла, как бы вы его ни называли: страхом или боязнью.

Протагор и Гиппий согласились, что это и боязнь,
e и страх, Продик же отвечал, что это боязнь, но не страх.

— Это, Продик, неважно,— сказал я,— а вот что важно: если верно сказанное раньше, то захочет ли кто-нибудь из людей пойти на то, чего он боится, когда он волен выбрать то, что не страшно? Или это невозможно на основании того, в чем мы согласились? Ведь нами признано, что человек считает злом то, чего он боится, а того, что считается злом, никто и не делает и не принимает добровольно.

359 И с этим все согласились.

— Раз все это,— сказал я,— положено у нас в основу, Продик и Гиппий, то пусть Протагор защищает перед нами правильность своих прежних ответов — но не самых первых: тогда ведь он утверждал, что из пяти частей добродетели ни одна не подобна другой, но каждая имеет свое собственное значение. Я сейчас говорю не об этом, а о том, что он высказал позже, ко-
гда стал утверждать, что четыре из них довольно близ-
b ки друг другу, а одна — именно мужество — очень сильно отличается от других, в чем я будто бы могу убедиться посредством следующего доказательства: «Ты встретишь, Сократ, людей, чрезвычайно нечестивых, несправедливых, необузданных и невежественных, однако же очень мужественных, из чего ты убедишься,

что мужество очень сильно отличается от других частей добродетели».

Я и тогда очень удивился этому ответу, а еще больше после того, как мы с вами все разобрали. Вот я его и спросил: считает ли он мужественных смелыми? А он ответил: «Да, и отважными». Помнишь, Протагор, та- c
кой свой ответ?

Протагор подтвердил.

— Так скажи нам, на что отваживаются мужественные: на то же, на что и робкие?

— Нет.

— Значит, на другое?

— Да.

— Не идут ли робкие на то, что безопасно, а мужественные — на то, что страшно?

— Люди говорят, что так, Сократ.

— Ты прав,— сказал я,— но не об этом я спраши- d
ваю. Как, по-твоему, на что с отвагою идут мужественные: на то ли страшное, что они считают страшным, или на то, что таковым не считают?

— Но первое невозможно, как было доказано только что в твоих рассуждениях.

— И в этом ты прав. Так что, если это правильно было доказано, никто не идет на то, что считает страшным, ведь мы нашли, что быть ниже самого себя — это невежество.

Протагор согласился.

— С другой стороны, когда люди осмеливаются на что-нибудь, то идут все — и робкие, и мужественные, e
и, таким образом, и робкие, и мужественные идут на одно и то же.

— Но все-таки, Сократ, совершенно противоположно то, на что идут робкие, и то, на что идут мужественные. Вот хоть на войну — одни желают идти, а другие не желают.

— Идти на войну — это прекрасно или безобразно?

— Прекрасно.

— А ведь если прекрасно, то и хорошо, по прежнему нашему условию: мы ведь согласились, что все прекрасные действия хороши.

— Ты прав, таково и мое всегдашнее мнение.

— И правильно. Но кто же из них, как ты утверж- 360
даешь, не хочет идти на войну, хотя это прекрасно и хорошо?

— Робкие.

— А ведь если это прекрасно и хорошо, то оно и приятно?

— С этим мы были согласны.

— Так, значит, люди робкие сознательно не хотят идти на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Но если бы мы и с этим согласились, мы нарушили бы все то, в чем мы раньше были согласны.

— А что же мужественный человек? Не идет ли он на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Необходимо это признать.

b — Значит, вообще говоря, мужественные проявляют не дурной страх, когда боятся, и не дурную отвагу, когда отваживаются?

— Это правда.

— Если же то и другое не безобразно [постыдно], значит, прекрасно?

— Да.

— А если прекрасно, то и хорошо?

— Да.

— А робкие, и смельчаки, и неистовые, напротив, проявляют дурной страх, когда боятся, и дурную отвагу, когда отваживаются?

Протагор согласился.

— И отваживаются они на постыдное и плохое только по незнанию и невежеству?

— Так оно и есть.

c — Ну а то, почему робкие бывают робки, называешь ты робостью или мужеством?

— Робостью, конечно.

— А не выяснили ли мы, что робких делает робкими неве́дение того, что́ страшно?

— Вполне выяснили.

— Значит, из-за этого неве́дения они и робки?

Протагор согласился.

— А ведь, по твоему признанию, то, в силу чего они робки, есть робость?

Протагор подтвердил.

— Так именно неве́дение того, что́ страшно и что́ не страшно, есть робость?

Протагор кивнул.

d — Но ведь мужество противоположно робости.

— Да.

— А понимание того, что́ страшно, а что́ не страшно, противоположно неве́дению всего этого?

Здесь Протагор опять кивнул.

— Стало быть, неведение этого — робость?

Тут Протагор кивнул весьма неохотно.

— Значит, понимание того, что́ страшно и что́ не страшно, и есть мужество[69] в противоположность неве́дению этого?

Тут Протагор уже не захотел кивать в знак согласия и замолчал. Я же сказал:

— Что же, Протагор, ты и не подтверждаешь, и не отрицаешь того, что я говорю?

— Ты заканчивай сам,— сказал Протагор.

— Я спрошу у тебя только еще об одном,— ска- e
зал я.— Кажется ли тебе по-прежнему, что бывают люди хотя и очень невежественные, но в то же время в высшей степени мужественные?

— Кажется мне, Сократ,— сказал Протагор,— что ты упорно настаиваешь на том, чтобы я отвечал; так и быть, сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного мне это кажется невозможным.

— Да ведь я спрашиваю обо всем этом,— сказал я,— только ради того, чтобы рассмотреть, как обстоит дело с добродетелью и что́ это такое — добродетель.
Я знаю, если это будет раскрыто, тогда всего лучше 361
выяснится и то, о чем каждый из нас держал столь длинную речь: я — когда утверждал, что добродетели нельзя научиться, ты же — когда утверждал, что можно. И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал:

Сократ и Протагор приходят к выводам, противоречащим их исходным посылкам

«Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пыта-
ясь доказать, что всё есть знание: b
и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она — знание (на чем ты так настаиваешь, Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучиться. С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настай-

c вает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению».

Меня же, Протагор, когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне, после того как мы это разберем, разобраться и в том, что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ей научить или нет.
d Только бы не сбивал нас то и дело и не вводил в заблуждение при этом тот самый Эпиметей, который обошел нас, по твоим словам, уже при распределении даров. Мне в этом мифе больше понравился Прометей, чем Эпиметей. И всеми этими вопросами я занимаюсь, пользуясь помощью Прометея [70], и всю свою жизнь стараюсь не быть опрометчивым; так что, если тебе будет угодно, я, как и говорил об этом в самом начале, с величайшим удовольствием разберу это вместе с тобою.

Протагор ответил так:

— Я одобряю, Сократ, и твое рвение, и ход твоих рассуждений. Да и я, думается мне, не такой уж дурной человек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы
e то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, особенно между твоими сверстниками. Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, прославленных мудростью. О наших вопросах мы поговорим в другой раз, когда тебе будет угодно, а теперь пора обратиться к иным делам.

362 — Так и поступим, раз ты этого мнения,— сказал я.— Ведь и мне давно пора идти, куда я собирался. Я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию [71].

Сказав и выслушав это, мы разошлись.

ГОРГИЙ

Калликл, Сократ, Херефонт, Горгий, Пол

Калликл. На войну и на битву, как уверяют, 447
долгие сборы, Сократ!

Сократ. А что, разве мы, так сказать, опоздали к празднику?

Калликл. Да еще к какому изысканному празднику! Только что Горгий так блеснул перед нами своим искусством!

Сократ. Всему виною, Калликл, наш Херефонт: из-за него мы замешкались на рынке.

Херефонт. Не беда, Сократ, я же все и поправ- b
лю[1]. Ведь Горгий мне приятель, и он покажет нам свое искусство, если угодно, сейчас же, а хочешь — в другой раз.

Калликл. Как, Херефонт? Сократ желает послушать Горгия?

Херефонт. Для того-то мы и здесь.

Калликл. Если так, то приходите, когда надумаете, ко мне домой: Горгий остановился у меня, и вы его услышите.

Сократ. Отлично, Калликл. Но не согласится ли
он побеседовать с нами? Я хотел бы расспросить это- c
го человека, в чем суть его искусства и чему именно обещает он научить. А остальное — образцы искусства — пусть покажет в другой раз, как ты и предлагаешь.

Калликл. Нет ничего лучше, как спросить его самого, Сократ. То, о чем ты говоришь, было одним из условий его выступления: он предлагал всем собравшимся задавать ему вопросы, какие кто пожелает, и обещал ответить на все подряд.

Сократ. Прекрасно! Херефонт, спроси его!

Херефонт. Что спросить?

Сократ. Кто он такой. d

Херефонт. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Ну вот если бы он оказался мастеровым,

который шьет обувь, то, наверно, ответил бы тебе, что он сапожник. Разве ты не понимаешь, о чем я говорю?

Херефонт. Понимаю и сейчас спрошу. Скажи мне, Горгий, правильно говорит Калликл, что ты обещаешь ответить на любой вопрос?

448 Горгий. Правильно, Херефонт. Как раз это я только что и обещал, и я утверждаю, что ни разу за много лет никто не задал мне вопроса, который бы меня озадачил.

Херефонт. Тогда, конечно, ты легко ответишь мне, Горгий.

Горгий. Можешь испытать меня, Херефонт.

Пол. Клянусь Зевсом, Херефонт, испытывай, пожалуйста, меня! Горгий, мне кажется, сильно утомился: ведь он сейчас держал такую длинную речь.

Херефонт. Что ты, Пол? Ты думаешь ответить лучше Горгия?

b Пол. Какая тебе разница? Лишь бы ты остался доволен.

Херефонт. И правда, никакой. Ну если желаешь, отвечай ты.

Пол. Спрашивай.

Херефонт. Да, так вот мой вопрос. Допустим, Горгий был бы сведущ в том же искусстве, что его брат Геродик [2], как бы нам тогда следовало его называть? Так же, как брата, верно?

Пол. Совершенно верно.

Херефонт. Значит, если бы мы сказали, что он врач, мы бы не ошиблись?

Пол. Нет.

Херефонт. А если бы он был опытен в искусстве Аристофонта, сына Аглаофонта, или его брата [3], как бы мы тогда его называли?

c Пол. Ясное дело — живописцем.

Херефонт. Так в каком же искусстве сведущ Горгий и как нам его называть, чтобы не ошибиться?

Пол. Милый мой Херефонт, люди владеют многими искусствами, искусно открытыми в опыте. Ты опытен — и дни твои направляет искусство, неопытен — и они катятся по прихоти случая [4]. Меж всеми этими искусствами разные люди избирают разное в разных целях, но лучшие избирают лучшее. К лучшим принадлежит и наш Горгий, который причастен самому прекрасному из искусств.

Сократ. Я вижу, Горгий, что Пол прекрасно подготовлен к словесным стычкам. Но слова, которое дал Херефонту, он не держит. d

Горгий. В чем же именно, Сократ?

Сократ. Мне кажется, он вовсе не ответил на вопрос.

Горгий. Тогда спрашивай его ты, если хочешь.

Сократ. Не хочу, я надеюсь, ты согласишься отвечать сам. Мне было бы гораздо приятнее спрашивать тебя, потому что, как ни мало говорил Пол, а уже ясно, что он больше искушен в так называемой риторике, чем в уменье вести беседу.

Пол. С чего ты это взял, Сократ? e

Сократ. А с того Пол, что Херефонт спрашивал тебя, в каком искусстве сведущ Горгий, ты же принялся восхвалять это искусство, как будто кто-то его поносит, но что́ это за искусство, так и не ответил.

Пол. Разве я не сказал, что оно самое прекрасное из всех?

Сократ. Да, сказал, но никто не спрашивал, каково искусство Горгия, спрашивали, что́ за искусство и как нужно Горгия называть. На все прежнее, что предлагал тебе Херефонт, ты отвечал хорошо и кратко, вот так и теперь объясни, что́ это за искусство и каким именем мы должны называть Горгия. А еще лучше, Горгий, скажи нам сам, в каком искусстве ты сведущ и как, стало быть, нам тебя называть. 449

Определение софистической риторики, как оно давалось самими софистами

Горгий. В ораторском искусстве, Сократ.

Сократ. Значит, называть тебя надо «оратором»?

Горгий. И хорошим, Сократ, если желаешь называть меня тем именем, каким, как говорится у Гомера, «я хвалюсь»[5].

Сократ. Да, да, желаю.

Горгий. Тогда зови.

Сократ. А скажем ли мы, что ты и другого способен сделать оратором?

Горгий. Это я и предлагаю — и не только здесь, но и повсюду. b

Сократ. Не согласился ли бы ты, Горгий, продолжать беседу так же, как мы ведем ее теперь, чередуя вопросы с ответами, а эти долгие речи, какие начал было Пол, оставить до другого раза? Только

c будь верен своему обещанию и, пожалуйста, отвечай кратко.

Горгий. Бывает, Сократ, когда пространные ответы неизбежны. Тем не менее я постараюсь быть как можно более кратким, потому что этим я также горжусь: никому не превзойти меня в краткости выражений.

Сократ. Это-то нам и нужно, Горгий! Покажи мне свою немногословность, а многословие покажешь в другой раз.

Горгий. Хорошо, и ты признáешь, что никогда не слыхал никого, кто был бы скупее на слова.

Сократ. Стало быть, начнем. Ты говоришь, что
d ты и сам сведущ в красноречии, и берешься другого сделать оратором. Но в чем же, собственно, состоит это искусство? Вот ткачество, например, состоит в изготовлении холстов. Так я говорю?

Горгий. Да.

Сократ. А музыка — в сочинении напевов?

Горгий. Да.

Сократ. Клянусь Герой, Горгий, я восхищен твоими ответами: ты отвечаешь как нельзя короче!

Горгий. Да, Сократ, я полагаю, это выходит у меня совсем недурно.

Сократ. Ты прав. Теперь, пожалуйста, ответь мне так же точно насчет красноречия: это опытность в чем?

e Горгий. В речах.

Сократ. В каких именно, Горгий? Не в тех ли, что указывают больным образ жизни, которого надо держаться, чтобы выздороветь?

Горгий. Нет.

Сократ. Значит, красноречие заключено не во всяких речах?

Горгий. Конечно, нет.

Сократ. Но оно дает уменье говорить.

Горгий. Да.

Сократ. И значит, размышлять о том, о чем говоришь?

Горгий. Как же иначе!

450 Сократ. А искусство врачевания, которое мы сейчас только упоминали, не выучивает ли оно размышлять и говорить о больных?

Горгий. Несомненно.

Сократ. Значит, по всей вероятности, врачевание — это тоже опытность в речах.

Горгий. Да.

Сократ. В речах о болезнях?

Горгий. Бесспорно.

Сократ. Но ведь и гимнастика занимается речами — о хорошем или же дурном состоянии тела, не правда ли?

Горгий. Истинная правда.

Сократ. И остальные искусства, Горгий, совершенно так же: каждое из них занято речами о вещах, b
составляющих предмет этого искусства.

Горгий. Кажется, так.

Сократ. Почему же тогда ты не зовешь «красноречиями» остальные искусства, которые тоже заняты речами, раз ты обозначаешь словом «красноречие» искусство, занятое речами?

Горгий. Потому, Сократ, что в остальных искусствах почти вся опытность относится к ручному труду и другой подобной деятельности, а в красноречии ничего похожего на ручной труд нет, но вся его деятельность и вся сущность заключены в речах. Вот по- c
чему я и утверждаю, что красноречие — это искусство, состоящее в речах, и утверждаю правильно, на мой взгляд.

Сократ. Ты думаешь, теперь я понял, что́ ты разумеешь под словом «красноречие»? Впрочем, сейчас разгляжу яснее. Отвечай мне: мы признаём, что существуют искусства, верно?

Горгий. Верно.

Сократ. Все искусства, по-моему, можно разделить так: одни главное место отводят работе и в речах нуждаются мало, а иные из них и вовсе не нуждаются — они могут исполнять свое дело даже в полном молчании, как, например, живопись, ваяние и многие другие. Ты, наверно, об этих искусствах говоришь, что d
красноречие не имеет к ним никакого отношения? Или же нет?

Горгий. Ты прекрасно меня понимаешь, Сократ.

Сократ. А другие искусства достигают всего с помощью слова, в деле же, можно сказать, нисколько не нуждаются либо очень мало, как, например, арифметика, искусство счета, геометрия, даже игра в шашки[6] и многие иные, среди которых одни пользуются словом и делом почти в равной мере, в некоторых же — и этих больше — слово перевешивает и вся решительно

e их сила и вся суть обнаруживаются в слове. К ним, наверно, ты и относишь красноречие.

Горгий. Ты прав.

Сократ. Но я думаю, ни одно из перечисленных мною искусств ты не станешь звать красноречием, хоть и сам сказал, что всякое искусство, сила которого обнаруживается в слове, есть красноречие, и, стало быть, если бы кто пожелал придраться к твоим словам, то мог бы и возразить: «Значит, арифметику, Горгий, ты объявляешь красноречием?» Но я думаю, ты не объявишь красноречием ни арифметику, ни геометрию.

451 Горгий. И верно думаешь, Сократ. Так оно и есть.

Сократ. Тогда, пожалуйста, если уж ты начал мне отвечать, говори до конца. Раз красноречие оказывается одним из тех искусств, которые преимущественно пользуются словом, и раз оказывается, что существуют и другие искусства подобного рода, попробуй определить: на что должна быть направлена скрывающаяся в речах сила, чтобы искусство было красноречием? Если бы кто спросил меня о любом из искусств,
b которые мы сейчас называли, например: «Сократ, что такое искусство арифметики?» — я бы ответил вслед за тобою, что это одно из искусств, обнаруживающих свою силу в слове. А если бы дальше спросили: «На что направлена эта сила?» — я бы сказал, что на познание четных и нечетных чисел, какова бы ни была их величина. Если спросили бы: «А искусством счета ты что называешь?» — я бы сказал, что и оно из тех искусств, которые всего достигают словом. И если бы еще спросили: «На что же оно направле-
c но?» — я ответил бы наподобие тех, кто предлагает новые законы в Народном собрании, что во всем прочем [7] искусство счета одинаково с арифметикой: ведь оно обращено на то же самое, на четные и нечетные числа, отличается же лишь тем, что и в четном, и в нечетном старается установить величину саму по себе и в ее отношении к другим величинам. И если бы кто стал спрашивать про астрономию, а я бы сказал, что и она всего достигает словом, а меня бы спросили: «Но речи астрономии на что направлены, Сократ?» — я ответил бы, что на движение звезд, Солнца, Луны и на то, в каком отношении друг к другу находятся их скорости.

Горгий. Это был бы верный ответ, Сократ.

d Сократ. Ну, теперь твой черед, Горгий. Значит,

красноречие принадлежит к тем искусствам, которые все совершают и всего достигают словом. Не так ли?

Горгий. Так.

Сократ. А на что оно направлено? Что это за предмет, на который направлены речи, принадлежащие этому искусству?

Горгий. Это самое великое, Сократ, и самое прекрасное из всех человеческих дел.

Сократ. Ах, Горгий, ты снова отвечаешь уклончиво и недостаточно ясно. Тебе, наверно, приходилось e
слышать на пирушках, как поют круговую застольную песню[8], перечисляя так: всего лучше здоровье, потом — красота, потом, по слову поэта, сочинившего песню, «честно нажитое богатство».

Горгий. Да, приходилось. Но к чему ты клонишь?

Сократ. А к тому, что против тебя тотчас же вы- 452
ступят создатели благ, которые прославил сочинитель песни, а именно врач, учитель гимнастики и делец, и первым станет говорить врач. «Сократ,— скажет он,— Горгий обманывает тебя: не его искусство направлено на величайшее для людей благо, а мое». И если бы я тогда спросил его: «А сам-то ты кто? Почему ведешь такие речи?» — он бы, верно, ответил: «Я врач».— «Как же тебя понимать? Так, что плод твоего искусства есть величайшее благо?» «А как же иначе, Сократ,— возразил бы он, верно,— ведь это — здоровье! Есть ли у людей благо дороже здоровья?» После врача b
заговорит учитель гимнастики: «Я бы тоже удивился, Сократ, если бы Горгий доказал тебе, что своим искусством он творит большее благо, чем я — своим». И его я спросил бы: «Кто ты таков, мой любезный, и какое твое занятие?» «Я учитель гимнастики,— сказал бы он,— а мое занятие — делать людей красивыми и сильными телом». После учителя в разговор вступил бы делец, полный, как мне кажется, пренебрежения ко всем подряд: «Смотри, Сократ, найдешь ли ты у c
Горгия или еще у кого угодно благо большее, чем богатство». И я бы ему сказал: «Выходит, что ты создатель богатства?» — «Да».— «А твое звание?» — «Я делец». «Так что же,— скажем мы,— ты думаешь, что величайшее для людей благо — это богатство?» «Ну, разумеется!» — скажет он. «Но вот Горгий утверждает, что его искусство по сравнению с твоим — источник большего блага»,— возразили бы мы. Тут он,

d конечно, в ответ: «А что это за благо? Пусть Горгий объяснит». Так считай, Горгий, что тебя спрашивают не только они, но и я, и объясни, что ты имеешь в виду, говоря о величайшем для людей благе и называя себя его создателем.

Горгий. То, что поистине составляет величайшее благо и дает людям как свободу, так равно и власть над другими людьми, каждому в своем городе.

Сократ. Что же это, наконец?

e Горгий. Способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя наживает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом и уменьем убеждать толпу.

453 Сократ. Вот сейчас ты, Горгий, по-моему, ближе всего показал, что́ ты понимаешь под красноречием, какого рода это искусство; если я не ошибаюсь, ты утверждаешь, что оно — мастер убеждения: в этом вся его суть и вся забота. Или ты можешь сказать, что красноречие способно на что-то большее, чем вселять убеждение в души слушателей?

Горгий. Нет, нет, Сократ, напротив, по-моему, ты определил вполне достаточно: как раз в этом его суть.

b Сократ. Тогда слушай, Горгий. Я убежден — не скрою от тебя,— что если есть на свете люди, которые ведут беседы, желая понять до конца, о чем идет речь, то я один из их числа. Полагаю, и ты тоже.

Горгий. Что ж из того, Сократ?

Сократ. Сейчас объясню. Ты говоришь об убеждении, которое создается красноречием, но что это за убеждение и каких вещей оно касается — не скрою от тебя,— мне недостаточно ясно. Правда, мне кажется, я догадываюсь, о чем ты говоришь и что имеешь в виду, и все же я спрошу тебя, как ты понимаешь это
c убеждение, порождаемое красноречием, и к чему оно применимо. Чего ради, однако, спрашивать тебя, а не высказаться самому, раз уж я и так догадываюсь? Не ради тебя, но ради нашего рассуждения: пусть оно идет так, чтобы его предмет сделался для нас как можно более ясным. Впрочем, смотри, не сочтешь ли ты неуместными мои расспросы. Если бы, например, я

спросил у тебя, что́ за живописец Зевксид [9], а ты бы ответил, что он пишет картины, разве не к месту спросил бы я дальше, какие он пишет картины и где?

Горгий. Очень даже к месту.

Сократ. Потому, конечно, что существуют дру- d
гие живописцы, которые пишут много других картин?

Горгий. Да.

Сократ. Но если бы, кроме Зевксида, никто другой не писал, твой ответ был бы правильный?

Горгий. Как же иначе!

Сократ. Теперь скажи мне и насчет красноречия. Кажется ли тебе, что убеждение создается одним красноречием или же и другими искусствами тоже? Я объясню свой вопрос. Если кто учит чему-нибудь, убеждает он в том, чему учит, или нет?

Горгий. Разумеется, Сократ, убеждает лучше всякого другого!

Сократ. Тогда вернемся к тем искусствам, о ко- e
торых мы недавно говорили. Искусство арифметики не учит ли нас свойствам числа? И человек, сведущий в этом искусстве, — так же точно?

Горгий. Непременно.

Сократ. А значит, и убеждает?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, мастером убеждения оказывается и это искусство тоже?

Горгий. По-видимому.

Сократ. Значит, если нас спросят: «Какого убеждения и на что оно направлено?» — мы, вероятно, от-
ветим: «Поучающего, что такое четные и нечетные чи- 454
сла и каковы их свойства». И остальные искусства, о которых говорилось раньше, все до одного, мы назовем мастерами убеждения и покажем, что́ это за убеждение и на что направлено. Ты согласен?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, красноречие не единственный мастер убеждения.

Горгий. Да, верно.

Сократ. Но если оно не одно производит такое действие, а другие искусства тоже, мы могли бы теперь точно так же, как раньше насчет живописца, задать своему собеседнику справедливый вопрос: красноречие — это искусство убеждения, но какого убеж-
дения и на что оно направлено? Или же такой вопрос b
кажется тебе неуместным?

Горгий. Нет, отчего же.

Сократ. Тогда отвечай, Горгий, раз и ты того же мнения.

Горгий. Я говорю о таком убеждении, Сократ, которое действует в судах и других сборищах (как я только сейчас сказал), а его предмет — справедливое и несправедливое [10].

Сократ. Я, конечно, догадывался, Горгий, что именно о таком убеждении ты говоришь и что именно так оно направлено. Но я хотел предупредить тебя, чтобы ты не удивлялся, когда немного спустя я снова спрошу тебя о том, что, казалось бы, совершенно ясно, а я все-таки спрошу: ведь, повторяю еще раз, я задаю вопросы ради последовательного развития нашей беседы, не к твоей невыгоде, а из опасения, как бы у нас не вошло в привычку перебивать друг друга и забегать вперед. Я хочу, чтобы ты довел свое рассуждение до конца, как сам найдешь нужным, по собственному замыслу.

c

Горгий. По-моему, прекрасное намерение, Сократ.

Сократ. Тогда давай рассмотрим еще вот что. Знакомо ли тебе слово «узнать»?

Горгий. Знакомо.

Сократ. Ну что ж, а «поверить»?

d Горгий. Конечно.

Сократ. Кажется ли тебе, что это одно и то же — «узнать» и «поверить», «знание» и «вера» [11] — или же что они как-то отличны?

Горгий. Я думаю, Сократ, что отличны.

Сократ. Правильно думаешь, и вот тебе доказательство. Если бы тебя спросили: «Бывает ли, Горгий, вера истинной и ложной?» — ты бы, я полагаю, ответил, что бывает.

Горгий. Да.

Сократ. Ну а знание? Может оно быть истинным и ложным?

Горгий. Никоим образом!

e Сократ. Стало быть, ясно, что это не одно и то же.

Горгий. Ты прав.

Сократ. А между тем убеждением обладают и узнавшие, и поверившие.

Горгий. Правильно.

Сократ. Может быть, тогда установим два вида

убеждения: одно — сообщающее веру без знания, другое — дающее знание?

Горгий. Прекрасно.

Сократ. Какое же убеждение создается красноречием в судах и других сборищах о делах справедливых и несправедливых? То, из которого возникает вера без знания или из которого знание?

Горгий. Ясно, Сократ, что из которого вера.

Сократ. Значит, красноречие — это мастер убеж- 455
дения, внушающего веру в справедливое и несправедливое, а не поучающего, что́ справедливо, а что́ нет.

Горгий. Так оно и есть.

Сократ. Значит, оратор в судах и других сборищах не поучает, что́ справедливо, а что́ нет, но лишь внушает веру, и только. Ну конечно, ведь толпа не могла бы постигнуть столь важные вещи за такое малое время.

Горгий. Да, конечно.

Сократ. Давай же поглядим внимательно, что мы, b
собственно, понимаем под красноречием: ведь я и сам еще не могу толком разобраться в своих мыслях. Когда граждане соберутся, чтобы выбрать врача, или корабельного мастера, или еще какого-нибудь мастера, станет ли тогда оратор подавать советы? Разумеется, не станет, потому что в каждом таком случае надо выбирать самого сведущего в деле человека. И так же точно, когда нужно соорудить стены, или пристани, или корабельные верфи, требуется совет не ораторов, а строителей. А когда совещаются, кого выбрать в стратеги — для встречи ли с неприятелем в
открытом бою, для захвата ли крепости,— опять сове- c
ты подают не ораторы, а люди, сведущие в военном искусстве. Что ты на это скажешь, Горгий? Раз ты и себя объявляешь оратором, и других берешься выучить красноречию, кого же еще, как не тебя, расспрашивать о свойствах твоего искусства? И прими в расчет, что я хлопочу теперь и о твоей личной выгоде. Может, кто-нибудь из тех, кто здесь собрался, хочет поступить к тебе в ученики — нескольких я уже замечаю, а пожалуй, и довольно многих,— но, может быть,
они не решаются обратиться к тебе с вопросом. Так d
считай, что вместе со мною тебя спрашивают и они: «Какую пользу, Горгий, мы извлечем из твоих уроков? Насчет чего сможем мы подавать советы государству? Только ли насчет справедливого и несправедли-

вого или же и насчет того, о чем сейчас говорил Сократ?» Постарайся им ответить.

Горгий. Да, я постараюсь, Сократ, открыть тебе доподлинно всю силу красноречия. Тем более что ты сам навел меня на правильный путь. Ты, бесспорно,
e знаешь, что и эти верфи, о которых была речь, и афинские стены, и пристани сооружены по совету Фемистокла и отчасти Перикла[12], а совсем не знатоков строительного дела.

Сократ. Верно, Горгий, про Фемистокла ходят такие рассказы, а Перикла я слышал и сам, когда он советовал нам сложить внутренние стены.

456 Горгий. И когда случаются выборы,— одни из тех, о которых ты сейчас только говорил, Сократ,— ты, конечно, видишь, что советы подают ораторы и в спорах побеждают их мнения.

Сократ. Это меня и изумляет, Горгий, и потому я снова спрашиваю: что́ за сила в красноречии? Какая-то божественно великая сила чудится мне, когда я о нем размышляю.

Горгий. Если бы ты знал все до конца, Сократ! Ведь оно собрало и держит в своих руках, можно ска-
b зать, силы всех [искусств]! Сейчас я приведу тебе очень убедительное доказательство.

Мне часто случалось вместе с братом и другими врачами посещать больных, которые либо не хотели пить лекарство, либо никак не давались врачу делать разрез или прижигание, и вот врач оказывался бессилен их убедить, а я убеждал, и не иным каким искусством, а одним только красноречием. Далее, я утверждаю, что если бы в какой угодно город прибыли оратор и врач и если бы в Народном собрании или в любом ином собрании зашел спор, кого из двоих выбрать
c врачом, то на врача никто бы и смотреть не стал, а выбрали бы того, кто владеет словом,— стоило бы ему только пожелать. И в состязании с любым другим знатоком своего дела оратор тоже одержал бы верх, потому что успешнее, чем любой другой, убедил бы собравшихся выбрать его и потому что не существует предмета, о котором оратор не сказал бы перед толпою убедительнее, чем любой из знатоков своего дела. Вот какова сила моего искусства.

Но к красноречию, Сократ, надо относиться так
d же, как ко всякому прочему средству состязания. Ведь и другие средства состязания не обязательно обращать

против всех людей подряд по той лишь причине, что ты выучился кулачному бою, борьбе[13], обращению с оружием, став сильнее и друзей, и врагов,— не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать. Так же точно, если кто будет долго ходить в палестру[14] и закалится телом и станет опытным кулачным бойцом, а потом поколотит отца и мать или e
кого еще из родичей или друзей, не нужно, клянусь Зевсом, по этой причине преследовать ненавистью и отправлять в изгнание учителей гимнастики и всех тех, кто учит владеть оружием. Ведь они передали свое уменье ученикам, чтобы те пользовались им по справедливости — против врагов и преступников, для защиты, а не для нападения; те же пользуются своей 457
силою и своим искусством неправильно — употребляют их во зло. Стало быть, учителей нельзя называть негодяями, а искусство винить и называть негодным по этой причине; негодяи, по-моему, те, кто им злоупотребляет.

То же рассуждение применимо и к красноречию. Оратор способен выступать против любого противника и по любому поводу так, что убедит толпу скорее всякого другого; короче говоря, он достигнет всего, чего ни пожелает. Но вовсе не следует по этой причине от- b
нимать славу ни у врача (хотя оратор и мог бы это сделать), ни у остальных знатоков своего дела. Нет, и красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать ненавистью и изгонять из города: ведь он передал c
свое уменье другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом. Стало быть, и ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель.

Сократ. Я полагаю, Горгий, ты, как и я, достаточно опытен в беседах, и вот что тебе случалось, конечно, замечать. Если двое начнут что-нибудь обсуждать, то нечасто бывает, чтобы, высказав свое суждение и усвоив чужое, они пришли к согласному определению и на том завершили разговор, но обычно они d
разойдутся во взглядах и один скажет другому, что тот выражается неверно или неясно, и вот уже оба разгневаны и каждый убежден, будто другой в своих

речах руководится лишь недоброжелательством и упорством, а о предмете исследования не думает вовсе. Иные в конце концов расстаются самым отвратительным образом, осыпав друг друга бранью и обменявшись такими оскорблениями, что даже присутствующим становится досадно, но только на себя самих: зачем вызвались слушать подобных людей?

e К чему, однако ж, эти слова? Видишь ли, мне кажется, ты теперь говоришь о красноречии не вполне
сообразно и созвучно тому, как говорил сначала. И вот
я боюсь тебя опровергать — боюсь, как бы ты не решил,
что я стараюсь просто-напросто переспорить тебя, а
458 не выяснить существо дела. Если ты принадлежишь
к той же породе людей, что и я, тогда я охотно продолжу свои расспросы, если же нет, я бы предпочел на этом закончить.

Что же это за люди, к которым я принадлежу? Они охотно выслушивают опровержения, если что-нибудь скажут неверно, и охотно опровергают другого, если тот что скажет неверно, и притом второе доставляет им не больше удовольствия, чем первое. В самом деле, первое я считаю бо́льшим благом, настолько же бо́льшим,
насколько лучше самому избавиться от величайшего
b зла, чем избавить другого. Но по-моему, нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение [15] о том, что стало предметом нынешней нашей беседы.

Ну вот, если и ты причисляешь себя к таким людым, продолжим наш разговор. Если же тебе кажется, что его лучше прекратить, давай прекратим и оставим все как есть.

Горгий. Нет, Сократ, ведь я и сам именно такой, как ты сейчас изобразил. Но пожалуй, надо и о присутствующих подумать. Я долго выступал
перед ними еще до того, как пришли вы, и теперь,
c пожалуй, мы затянем дело надолго, если продолжим
наш разговор. Так что надо нам и о них позаботиться — как бы кого не задержать, если у них есть еще дела.

Херефонт. Разве вы сами, Горгий и Сократ, не слышите громких похвал этих людей, которые хотят узнать, что вы скажете дальше? Мне по крайней мере было бы очень досадно, если бы случилась надобность настолько важная, чтобы оторвать меня от такой беседы и таких собеседников ради неотложного дела!

d Калликл. Да, Херефонт, клянусь богами, я тоже

был свидетелем достаточно многих бесед, но едва ли хоть раз испытывал столько удовольствия, сколько теперь. По мне, говорите хоть весь день — сделайте одолжение!

Сократ. Ну что ж, Калликл, с моей стороны препятствий нет, если только Горгий согласен.

Горгий. Для меня теперь было бы позором не согласиться, Сократ, после того как я сам вызвался отвечать на любые вопросы, какие кто ни задаст. Раз при- e
сутствующие не возражают, продолжай разговор и спрашивай что хочешь.

Сократ. Тогда выслушай, Горгий, что в твоих утверждениях меня изумляет. Возможно, впрочем, что говоришь ты верно, да я неверно понимаю. Ты утверждаешь, что способен сделать оратором всякого, кто пожелает у тебя учиться?

Горгий. Да.

Сократ. Но конечно, так, что в любом деле он приобретет доверие толпы не наставлением, а убеждением?

Горгий. Совершенно верно. 459

Сократ. Ты утверждал только сейчас, что и в делах, касающихся здоровья, оратор приобретет больше доверия, чем врач.

Горгий. Да, у толпы.

Сократ. Но «у толпы» — это, конечно, значит у невежд? Потому что у знатоков едва ли он найдет больше доверия, нежели врач.

Горгий. Ты прав.

Сократ. Если он встретит большее доверие, чем врач, это значит — большее, чем знаток своего дела?

Горгий. Разумеется.

Сократ. Не будучи при этом врачом, так?

Горгий. Да.

Сократ. А не врач, понятно, не знает того, что b
знает врач.

Горгий. Очевидно.

Сократ. Стало быть, невежда найдет среди невежд больше доверия, чем знаток: ведь оратор найдет больше доверия, чем врач. Так выходит или как-нибудь по-иному?

Горгий. Выходит так — в этом случае.

Сократ. Но и в остальных случаях перед любым иным искусством оратор и ораторское искусство пользуются таким же преимуществом. Знать существо дела красноречию нет никакой нужды, надо только отыскать

c какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам бо́льшим знатоком, чем истинные знатоки.

Горгий. Не правда ли, Сократ, какое замечательное удобство: из всех искусств изучаешь одно только это и, однако ж, нисколько не уступаешь мастерам любого дела!

Сократ. Уступает ли оратор прочим мастерам, ничему иному не учась, или же не уступает, мы рассмотрим вскоре, если того потребует наше рассуждение.
d А сперва давай посмотрим: что́, в справедливом и не-
справедливом, безобразном и прекрасном, добром и злом
оратор так же несведущ, как в здоровье и в предметах
остальных искусств, то есть существа дела не знает —
что такое добро и что зло, прекрасное или безобразное,
справедливое или несправедливое,— но и тут владеет
средством убеждения и потому, сам невежда, кажется
другим невеждам бо́льшим знатоком, чем настоящий
e знаток? Или это знать ему необходимо, и, кто намерен
учиться красноречию, должен приходить к тебе, уже
заранее обладая знаниями? А нет, так ты, учитель красноречия, ничему из этих вещей новичка, конечно, не выучишь — твое дело ведь другое! — но устроишь так, что, ничего такого не зная, толпе он будет казаться знающим, будет казаться добрым, не заключая в себе добра? Или же ты вообще не сможешь выучить его красноречию, если он заранее не будет знать истины обо
всем этом? Или все обстоит как-то по-иному, Горгий?
460 Ради Зевса, открой же нам, наконец, как ты только что
обещал, что́ за сила у красноречия!

Горгий. Я так полагаю, Сократ, что если он всего этого не знает, то выучится от меня и этому.

Сократ. Прекрасно! Задержимся на этом. Если ты готовишь кого-либо в ораторы, ему необходимо узнать, что такое справедливое и несправедливое, либо заранее, либо впоследствии, выучив с твоих слов.

Горгий. Конечно.

b Сократ. Двинемся дальше. Тот, кто изучил плотницкое искусство,— плотник или нет?

Горгий. Плотник.

Сократ. А музыку — музыкант?

Горгий. Да.

Сократ. А искусство врачевания — врач? И с остальными искусствами точно так же: изучи любое из них — и станешь таков, каким тебя сделает приобретенное знание?

Горгий. Конечно.

Сократ. Значит, таким же точно образом, кто изучил, что такое справедливость,— справедлив?

Горгий. Вне всякого сомнения!

Сократ. А справедливый, видимо, поступает справедливо?

Горгий. Да.

Сократ. Значит, человеку, изучившему красноре- c
чие, необходимо быть справедливым, а справедливому — стремиться лишь к справедливым поступкам?

Горгий. По-видимому.

Сократ. Стало быть, справедливый человек никогда не захочет совершить несправедливость?

Горгий. Никогда.

Сократ. А человеку, изучившему красноречие, необходимо — на том же основании — быть справедливым?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, оратор никогда не пожелает совершить несправедливость?

Горгий. Кажется, нет.

Сократ. Ты помнишь, чтó говорил немного раньше,— d
что не следует ни винить, ни карать изгнанием учителей гимнастики, если кулачный боец не по справедливости пользуется своим умением биться на кулаках? И равным образом, если оратор пользуется своим красноречием не по справедливости, следует винить и карать изгнанием не его наставника, а самого нарушителя справедливости, который дурно воспользовался своим искусством. Было это сказано или не было?

Горгий. Было.

Сократ. А теперь обнаруживается, что этот самый e
человек, изучивший красноречие, вообще не способен совершить несправедливость. Верно?

Горгий. Кажется, верно.

Сократ. В начале нашей беседы, Горгий, мы говорили, что красноречие применяется к рассуждениям о справедливом и несправедливом, а не о четных и нечетных числах. Так?

Горгий. Да.

Сократ. Слушая тебя тогда, я решил, что красноречие ни при каких условиях не может быть чем-то несправедливым, раз оно постоянно ведет речи о справедливости. Когда же ты немного спустя сказал, что
оратор способен воспользоваться своим красноречием 461

и вопреки справедливости, я изумился, решив, что эти
утверждения звучат несогласно друг с другом, и пото-
му-то предложил тебе: если выслушать опровержение
для тебя — прибыль, как и для меня, разговор стоит
продолжать, если же нет — лучше его оставить. Но,
продолжая наше исследование, мы, как сам видишь,
снова должны допустить, что человек, сведущий
в красноречии, не способен ни пользоваться своим
искусством вопреки справедливости, ни стремиться к
несправедливым поступкам. Каково же истинное поло-
b жение дел... клянусь собакой, Горгий, долгая требуется
беседа, чтобы выяснить это как следует.

Пол. Да что ты, Сократ! Неужели ты так и судишь
о красноречии, как теперь говоришь? Горгий посте-
снялся не согласиться с тобою в том, что человек, ис-
кушенный в красноречии, и справедливое знает, и пре-
красное, и доброе, и, если приходит ученик, всего этого
не знающий, так он сам его научит; отсюда в рассуж-
c дении, наверное, возникло какое-то противоречие, а ты и
радуешься, запутав собеседника вопросами, и вообра-
жаешь, будто хоть кто-нибудь согласится, что он и сам
не знает справедливости и другого научить не сможет?
Но это очень невежливо — так направлять разго-
вор!

Сократ. Милейший мой Пол! Для того-то как раз
и обзаводимся мы друзьями и детьми, чтобы, когда,
состарившись, начнем ошибаться, вы, молодые, были
бы рядом и поправляли бы неверные наши речи и по-
d ступки. Вот и теперь, если мы с Горгием в чем-то ошиб-
лись, ведя свои речи, ты рядом, ты нас и поправь (ведь
ты справедлив!), а я, раз тебе кажется, будто кое в
чем мы согласились неверно, охотно возьму назад
любое свое суждение — при одном-единственном усло-
вии.

Пол. Что за условие?

Сократ. Чтобы ты унял свою страсть к много-
словию, которой уже предался было вначале.

Пол. Как? Мне нельзя будет говорить сколько взду-
мается?

e Сократ. Да, тебе очень не посчастливилось бы,
мой дорогой, если бы, прибыв в Афины, где принята
самая широкая в Греции свобода речи [16], ты оказался
бы один в целом городе лишен этого права. Но взгляни
и с другой стороны: ты пустишься в долгие речи, не
захочешь отвечать на вопросы — и не мне ли уже тогда

очень не посчастливится, раз нельзя будет уйти и не 462
слушать тебя? Итак, если тебя сколько-нибудь занимает беседа, которая шла до сих пор, и ты хочешь, как сказал, направить ее на верный путь, то, повторяю, поставь под сомнение, что найдешь нужным, в свою очередь спрашивай, в свою отвечай, как мы с Горгием, возражай и выслушивай возражения. Ведь ты, конечно, считаешь, что знаний у тебя не меньше, чем у Горгия, верно?

Пол. Верно.

Сократ. Стало быть, и ты предлагаешь, чтобы тебя спрашивали, кто о чем вздумает, потому что знаешь, как отвечать?

Пол. Несомненно.

Сократ. Тогда выбирай сам, что́ тебе больше нра- b
вится — спрашивать или отвечать.

Пол. Хорошо, так и сделаем. Ответь мне, Сократ, если Горгий, по-твоему, зашел в тупик, что скажешь о красноречии ты сам?

Критика софистической риторики

Сократ. Ты спрашиваешь, что́ это за искусство, на мой взгляд?

Пол. Да.

Сократ. Сказать тебе правду, Пол, по-моему, это вообще не искусство.

Пол. Но что же такое, по-твоему, красноречие?

Сократ. Вещь, которую ты, как тебе представляется, возвысил до искусства в своем сочинении: я не- c
давно его прочел.

Пол. Ну, так что же это все-таки?

Сократ. Какая-то сноровка, мне думается.

Пол. Значит, по-твоему, красноречие — это сноровка?

Сократ. Да, с твоего разрешения.

Пол. Сноровка в чем?

Сократ. В том, чтобы доставлять радость и удовольствие.

Пол. Стало быть, красноречие кажется тебе прекрасным потому, что оно способно доставлять людям удовольствие.

Сократ. Постой-ка, Пол. Разве ты уже узнал от
меня, что́ именно я понимаю под красноречием, чтобы d
задавать новый вопрос: прекрасно ли оно, на мой взгляд, или не прекрасно?

Пол. А разве я не узнал, что под красноречием ты понимаешь своего рода сноровку?

Сократ. Не хочешь ли, раз уже ты так ценишь радость, доставить небольшую радость и мне?

Пол. Охотно.

Сократ. Тогда спроси меня, что́ представляет собою, на мой взгляд, поваренное искусство.

Пол. Пожалуйста: что это за искусство — поваренное?

Сократ. Оно вообще не искусство, Пол.

Пол. А что же? Ответь.

Сократ. Отвечаю: своего рода сноровка.

Пол. В чем? Отвечай.

Сократ. Отвечаю: в том, чтобы доставлять радость и удовольствие, Пол.

e Пол. Значит, поваренное искусство — то же, что красноречие?

Сократ. Никоим образом, но это разные части одного занятия.

Пол. Какого такого занятия?

Сократ. Я боюсь, как бы правда не прозвучала слишком грубо, и не решаюсь говорить из-за Горгия: он может подумать, будто я поднимаю на смех его занятие. Я не уверен, что красноречие, которым занимается Горгий, совпадает с тем, какое я имею в виду
463 (ведь до сих пор из нашей беседы его взгляд на красноречие так и не выяснился), но то, что я называю красноречием,— это часть дела, которое прекрасным никак не назовешь.

Горгий. Какого, Сократ? Не стесняйся меня, скажи.

Сократ. Ну что ж, Горгий, по-моему, это дело, чуждое искусству, но требующее души догадливой, дерзкой и наделенной природным даром обращения
b с людьми. Суть этого занятия я зову угодничеством. Оно складывается из многих частей, поваренное искусство — одна из них. Впрочем, искусством оно только кажется; по-моему, это не искусство, но навык и сноровка. Частями того же занятия я считаю и красноречие, и украшение тела, и софистику — всего четыре части соответственно четырем различным предметам.

Теперь, если Пол желает спрашивать, пусть спра-
c шивает. Ведь он еще не узнал, какую часть угодничества составляет, на мой взгляд, красноречие — на такой вопрос я еще не отвечал, но Пол этого не заметил и спрашивает дальше, считаю ли я красноречие прекрасным.

А я не стану отвечать ему, каким считаю красноречие, прекрасным или же безобразным, раньше чем не отвечу на вопрос, что́ оно такое! Это было бы не по справедливости, Пол. Но если ты все же хочешь узнать, какую, на мой взгляд, часть угодничества составляет красноречие, спрашивай.

Пол. Вот я и спрашиваю: ответь мне, какую часть?

Сократ. Поймешь ли ты мой ответ? Красноречие, d по моему мнению,— это призрак одной из частей государственного искусства.

Пол. И дальше что? Прекрасным ты его считаешь или безобразным?

Сократ. Безобразным. Всякое зло я зову безобразным. Приходится отвечать тебе так, как если бы ты уже сообразил, что́ я имею в виду.

Горгий. Клянусь Зевсом, Сократ, даже я не понимаю, что́ ты имеешь в виду!

Сократ. Ничего удивительного, Горгий: я ведь e еще не объяснил свою мысль. Но Пол у нас молодой и шустрый — настоящий жеребенок! [17]

Горгий. Да оставь ты его и растолкуй лучше мне, что это значит: красноречие — призрак одной из частей государственного искусства?

Сократ. Да, я попытаюсь объяснить, чем представляется мне красноречие. А если запутаюсь — вот тебе Пол: он меня уличит. Ты, вероятно, различаешь 464 душу и тело?

Горгий. Ну, еще бы!

Сократ. Однако же и душе, и телу, по-твоему, свойственно состояние благополучия?

Горгий. Да.

Сократ. Но бывает и мнимое благополучие, а не подлинное? Я хочу сказать вот что: многим мнится, что они здоровы телом, и едва ли кто с легкостью определит, что они нездоровы, кроме врача или учителя гимнастики.

Горгий. Ты прав.

Сократ. В таком состоянии, утверждаю я, может находиться не только тело, но и душа: оно придает телу и душе видимость благополучия, которого в них на самом деле нет.

Горгий. Верно. b

Сократ. Так, а теперь, если смогу, я выскажу тебе свое мнение более отчетливо.

Раз существуют два предмета, значит, и искусства тоже два. То, которое относится к душе, я зову государственным, то, которое к телу, не могу обозначить тебе сразу же одним словом, и, хоть оно одно, это искусство попечения о теле, я различаю в нем две части: гимнастику и врачевание. В государственном искусстве первой из этих частей соответствует искусство законо-
c дателя, второй — искусство судьи. Внутри каждой пары оба искусства связаны меж собою — врачевание с гимнастикой и законодательство с правосудием, потому что оба направлены на один и тот же предмет, но вместе с тем и отличны друг от друга.

Итак, их четыре, и все постоянно пекутся о высшем благе, одни — для тела, другие — для души, а угодничество, проведав об этом — не узнав, говорю я, а только догадавшись! — разделяет само себя на четыре части,
d укрывается за каждым из четырех искусств и прикидывается тем искусством, за которым укрылось, но о высшем благе нисколько не думает, а охотится за безрассудством, приманивая его всякий раз самым желанным наслаждением, и до такой степени его одурачивает, что уже кажется преисполненным высочайших достоинств. За врачебным искусством укрылось поварское дело и прикидывается, будто знает лучшие для тела кушанья, так что если бы пришлось повару и врачу спорить, кто из них двоих знает толк в полезных и вредных
e кушаньях, а спор бы их решали дети или столь же безрассудные взрослые, то врач умер бы с голоду.

465 Вот что я называю угодничеством, и считаю его постыдным, Пол,— это я к тебе обращаюсь,— потому что оно устремлено к наслаждению, а не к высшему благу. Искусством я его не признаю, это всего лишь сноровка, ибо, предлагая свои советы, оно не в силах разумно определить природу того, что само же предлагает, а значит, не может и назвать причины своих действий. Но неразумное дело я не могу называть искусством. Если у тебя есть что возразить по этому поводу, я готов защищаться.

b За врачеванием, повторяю, прячется поварское угодничество, за гимнастикой таким же точно образом — украшение тела: занятие зловредное, лживое, низкое, неблагородное, оно вводит в обман линиями, красками, гладкостью кожи, нарядами и заставляет гнаться за чужой красотой, забывая о собственной, которую дает гимнастика.

Чтобы быть покороче, я хочу воспользоваться языком геометрии, и ты, я надеюсь, сможешь за мною c
уследить: как украшение тела относится к гимнастике, так софистика относится к искусству законодателя, и как поварское дело — к врачеванию, так красноречие — к правосудию. Я уже говорил, что по природе меж ними существует различие, но вместе с тем они и близки друг другу, и потому софисты и ораторы топчутся в полном замешательстве вокруг одного и того же и сами не знают толком, какой от них прок, и всем остальным это непонятно. Действительно, ведь d
если бы не душа владычествовала над телом, а само оно над собою, и если бы не душою различали и отделяли поварское дело от врачевания, но тело судило бы само, пользуясь лишь меркою собственных радостей, то было бы в точности по слову Анаксагора[18], друг мой Пол (ты ведь знаком с его учением): все вещи смешались бы воедино — и то, что относится к врачеванию, к здоровью, к поварскому делу, стало бы меж собою неразличимо.

Что́ я понимаю под красноречием, ты теперь слышал: это как бы поварская сноровка не для тела, а для e
души.

Вероятно, мое поведение странно: тебе я не позволил вести пространные речи, а сам затянул речь вон как надолго. Но право же, я заслуживаю извинения. Если бы я был краток, ты бы меня не понял и не смог бы использовать ответ, который я тебе дал, но потребовал бы новых разъяснений. Ведь коли ты отвечаешь, а я 466
не могу воспользоваться твоими словами, ты вправе продолжить свое рассуждение, а если могу, то с твоего разрешения использую твои речи. Это только справедливо. Вот и теперь, если можешь воспользоваться моим ответом — воспользуйся.

Пол. Так что же ты утверждаешь? Красноречие — это, по-твоему, угодничество?

Сократ. Нет, я сказал: только часть угодничества. Но что это, Пол? В твоем возрасте — и уж такая слабая память? Что ж с тобой дальше будет?

Пол. Стало быть, по-твоему, хорошие ораторы мало что значат в своих городах, раз они всего лишь льстивые угодники?

Сократ. Ты задаешь мне вопрос или переходишь b
к какому-нибудь новому рассуждению?

Пол. Задаю вопрос.

Сократ. По-моему, они вообще ничего не значат.

Пол. Как не значат? Разве они не всесильны в своих городах?

Сократ. Нет, если силой ты называешь что-то благое для ее обладателя.

Пол. Да, называю.

Сократ. Тогда, по-моему, ораторы обладают самой ничтожной силой в своих городах.

Пол. Как так? Разве они, словно тираны, не уби-
c вают, кого захотят, не отнимают имущество, не изгоняют из города, кого сочтут нужным?

Сократ. Клянусь собакой, Пол, я спотыкаюсь на каждом твоем слове: то ли ты сам все это говоришь, высказываешь собственное суждение, то ли меня спрашиваешь?

Пол. Нет, я спрашиваю тебя.

Сократ. Хорошо, мой друг. Но ты задаешь мне два вопроса сразу.

Пол. Почему два?

Сократ. Не сказал ли ты только что примерно
d так: «Разве ораторы, точно тираны, не убивают, кого захотят, не отнимают имущество, не отправляют в изгнание, кого сочтут нужным?»

Пол. Да, сказал.

Сократ. Вот я и говорю тебе, что это два разных вопроса, и отвечу на оба. Я утверждаю, Пол, что и ораторы, и тираны обладают в своих городах силой самой незначительной — повторяю тебе это еще раз.
e Ибо делают они, можно сказать, совсем не то, что хотят, они делают то, что сочтут наилучшим.

Пол. А разве это не то же самое, что обладать большой силой?

Сократ. Нет. Так по крайней мере утверждает Пол.

Пол. Я утверждаю? Я утверждаю как раз обратное!

Сократ. Клянусь... нет, именно это, если ты не отказываешься от своих слов, что большая сила — благо для того, кто ею обладает.

Пол. Никак не отказываюсь!

Сократ. Стало быть, благо, по-твоему,— это если кто ума не имеет, а действует так, как ему покажется наилучшим? И это ты зовешь большой силой?

Пол. Нет.

467 Сократ. Тогда ты, наверное, сейчас опровергнешь меня и докажешь, что ораторы — люди разумные и

красноречие — искусство, а не угодничество? А если не опровергнешь, стало быть, ни ораторы, которые делают в своих городах что им вздумается, ни тираны никаким таким благом владеть не будут. Ведь ты утверждаешь, что сила — благо, а действовать без разума, как вздумается,— это и по-твоему зло. Так или нет?

Пол. Так.

Сократ. Каким же тогда образом ораторы или тираны — большая сила в своих городах, если Пол не заставил Сократа признать, что они делают все, что хотят?

Пол. Нет, вы послушайте... b

Сократ. Я утверждаю: они делают не то, что хотят. Теперь опровергай меня.

Пол. Не признал ли ты сейчас, что они поступают так, как считают наилучшим?

Сократ. И снова признаю.

Пол. Так не делают ли они того, что хотят?

Сократ. Нет.

Пол. Хоть и поступают так, как считают нужным?

Сократ. Да.

Пол. Ну, Сократ, ты несешь несусветный вздор!

Сократ. Не бранись, Пол, бесценнейший мой,— я хочу обратиться к тебе в твоем вкусе,— а лучше, если c есть у тебя, что́ спросить, покажи, в чем я заблуждаюсь, если нет, давай буду спрашивать я.

Пол. Спрашивай, чтобы мне, наконец, понять, что ты имеешь в виду.

Сократ. Как тебе кажется, действуя, люди желают того, что делают, или же того, ради чего они что-то делают? Вот, например, те, кому врачи дают лекарство, они, по-твоему, желают именно того, что делают,— пить отвратительное на вкус лекарство, или же другого — быть здоровыми, ради чего и пьют?

Пол. Ясно, что быть здоровыми. d

Сократ. Точно так же и мореходы или люди, занимающиеся любым иным прибыльным делом: не того они желают, что каждый из них делает,— и правда, кому охота плавать, терпеть опасности, обременять себя заботами? — а того, я думаю, ради чего пускаются в плавание: богатства. Ведь ради того, чтобы разбогатеть, пускаются они в плавание.

Пол. Конечно.

Сократ. И во всем остальном разве иначе? Если человек что-нибудь делает ради какой-то цели, ведь не

того он хочет, что́ делает, а того, ради чего делает?

Пол. Да.

e Сократ. Теперь скажи, есть ли среди всего существующего такая вещь, которая не была бы либо хорошею, либо дурною, либо промежуточною между благом и злом?

Пол. Это совершенно невозможно, Сократ.

Сократ. И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — все, что этому противоположно?

Пол. Да.

Сократ. А ни хорошим, ни дурным ты, стало быть, называешь то, что в иных случаях причастно благу,
468 в иных — злу, а в иных — ни тому ни другому, как, например: «сидеть», «ходить», «бегать», «плавать», или еще: «камни», «поленья» и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

Пол. Нет, это самое.

Сократ. И все промежуточное, что бы ни делалось, делается ради благого или же благое — ради промежуточного?

Пол. Разумеется, промежуточное ради благого.

b Сократ. Стало быть, мы ищем благо и в ходьбе, когда ходим, полагая, что так для нас лучше, и, наоборот, в стоянии на месте, когда стоим,— все ради того же, ради блага? Или не так?

Пол. Так.

Сократ. Значит, и убиваем, если случается кого убить, и отправляем в изгнание, и отнимаем имущество, полагая, что для нас лучше сделать это, чем не сделать?

Пол. Разумеется.

Сократ. Итак, все это люди делают ради блага?

Пол. Берусь это утверждать.

Сократ. А мы с тобою согласились вот на чем:
c если мы что делаем ради какой-то цели, мы желаем не того, что делаем, а того, ради чего делаем.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, ни уничтожать, ни изгонять из города, ни отнимать имущество мы не желаем просто так, ни с того ни с сего; лишь если это полезно, мы этого желаем, если же вредно — не желаем. Ведь мы желаем хорошего, как ты сам утверждаешь, того же, что ни хорошо, ни плохо, не желаем и плохого тоже

не желаем. Не так ли? Правильно я говорю, Пол, или неправильно, как тебе кажется? Что же ты не отвечаешь?

Пол. Правильно.

Сократ. Значит, на этом мы с тобою согласились. d
Теперь, если кто убивает другого, или изгоняет из города, или лишает имущества,— будь он тиран или оратор, все равно,— полагая, что так для него лучше, а на самом деле оказывается, что хуже, этот человек, конечно, делает то, что считает нужным? Или же нет?

Пол. Да.

Сократ. Но делает ли он то, чего желает, если все оказывается к худшему? Что же ты не отвечаешь?

Пол. Нет, мне кажется, он не делает того, что желает.

Сократ. Возможно ли тогда, чтобы такой человек
владел большою силою в городе, если, по твоему же e
признанию, большая сила — это некое благо?

Пол. Невозможно.

Сократ. Выходит, я был прав, когда говорил, что бывают в городе люди, которые поступают, как считают нужным, но большой силой не владеют и делают совсем не то, чего хотят.

Пол. Послушать тебя, Сократ, так ты ни за что бы не принял свободы делать в городе, что тебе вздумается, скорее наоборот, и не стал бы завидовать человеку, который убивает, кого сочтет нужным, или лишает имущества, или сажает в тюрьму!

Сократ. По справедливости он действует или несправедливо?

Пол. Да как бы ни действовал, разве не достоин он 469
зависти в любом случае?

Сократ. Не кощунствуй, Пол!

Пол. То есть как?

Сократ. А так, что не до́лжно завидовать ни тем, кто не достоин зависти, ни тем, кто несчастен, но надо жалеть их.

Пол. Что же, по-твоему, это относится и к людям, о которых я говорю?

Сократ. А как же иначе!

Пол. Значит, тот, кто убивает, кого сочтет нужным, и убивает по справедливости, кажется тебе жалким несчастливцем?!

Сократ. Нет, но и зависти он не вызывает.

Пол. Разве ты не назвал его только что несчастным?

b Сократ. Того, кто убивает не по справедливости, друг, не только несчастным, но вдобавок и жалким, а того, кто справедливо,— недостойным зависти.

Пол. Кто убит несправедливо — вот кто поистине и жалок, и несчастен!

Сократ. Но в меньшей мере, Пол, чем его убийца, и менее того, кто умирает, неся справедливую кару.

Пол. Это почему же, Сократ?

Сократ. Потому что худшее на свете зло — это творить несправедливость.

Пол. В самом деле худшее? А терпеть несправедливость — не хуже?

Сократ. Ни в коем случае!

Пол. Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее ее терпеть?

c Сократ. Я не хотел бы ни того ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить.

Пол. Значит, если бы тебе предложили власть тирана, ты бы ее не принял?

Сократ. Нет, если под этой властью ты понимаешь то же, что я.

Пол. Но я сейчас только говорил, что́ именно я понимаю: свободу делать в городе, что сочтешь нужным — убивать, отправлять в изгнание — одним словом, поступать, как тебе вздумается.

Сократ. Давай, мой милый, я приведу пример, а
d ты возразишь. Представь себе, что я бы спрятал под мышкой кинжал, явился на рыночную площадь в час, когда она полна народа, и сказал бы тебе так: «Пол, у меня только что появилась неслыханная власть и сила. Если я сочту нужным, чтобы кто-то из этих вот людей, которых ты видишь перед собой, немедленно умер, тот, кого я выберу, умрет. И если я сочту нужным, чтобы кто-то из них разбил себе голову, ра-
e зобьет немедленно, или чтобы ему порвали плащ — порвут. Вот как велика моя сила в нашем городе». Ты бы не поверил, а я показал бы тебе свой кинжал, и тогда ты, пожалуй, заметил бы мне: «Сократ, так-то и любой всесилен: ведь подобным же образом может сгореть дотла и дом, какой ты ни выберешь, и афинские верфи, и триеры, и все торговые суда, государственные

и частные». Но тогда делать то, что вздумается, вовсе не означает быть всемогущим. Что ты на это скажешь?

Пол. Если так взглянуть, то конечно.

Сократ. А тебе ясно, за что ты порицаешь такую 470
силу?

Пол. Еще бы!

Сократ. За что же? Говори.

Пол. Кто так поступает, непременно понесет наказание.

Сократ. А нести наказание — это зло?

Пол. Разумеется!

Сократ. Смотри же еще раз, чудной ты человек, что у тебя получилось: если кто, действуя так, как считает нужным, действует себе на пользу, это благо, и в этом, по-видимому, большая сила, в противном же слу-
чае это зло, и сила ничтожна. А теперь разберем та- b
кой вопрос: не признали ли мы, что иногда лучше делать то, о чем мы недавно говорили,— убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества,— а иногда лучше не делать?

Пол. Конечно.

Сократ. Мне кажется, мы оба это признали — и ты, и я.

Пол. Да.

Сократ. В каких же случаях, по-твоему, лучше делать такие вещи? Определи точно.

Пол. Нет, Сократ, на этот вопрос ответь сам.

Сократ. Ну если ты предпочитаешь послушать c
меня, то, по-моему, лучше, если это делается по справедливости, если же вопреки справедливости — это плохо.

Пол. Как трудно возразить тебе, Сократ! Да тут и ребенок изобличит тебя в ошибке!

Сократ. Я буду очень благодарен этому ребенку и тебе точно так же, если ты изобличишь меня и тем избавишь от вздорных мыслей. В одолжениях и услугах друзьям будь неутомим. Прошу тебя, возражай.

Пол. Чтобы тебя опровергнуть, Сократ, нет ника- d
кой нужды обращаться к временам, давно минувшим. Событий вчерашнего и позавчерашнего дня вполне достаточно, чтобы обнаружить твое заблуждение и показать, как часто люди, творящие несправедливость, наслаждаются счастьем.

Сократ. Какие же это события?

Пол. Тебе, конечно, известен Архелай, сын Пердикки [19], властитель Македонии?

Сократ. Если и неизвестен, то я о нем слышал.

Пол. Так он, по-твоему, счастливый или несчастный?

Сократ. Не знаю, Пол, ведь я никогда с ним не встречался.

e Пол. Что же, если б вы встретились, так ты бы узнал, а без этого, издали, тебе никак невдомек, что он счастлив?

Сократ. Нет, клянусь Зевсом.

Пол. Ясное дело, Сократ, ты и про Великого царя [20] скажешь, что не знаешь, счастлив он или нет!

Сократ. И скажу правду. Ведь я не знаю ни как он воспитан и образован, ни насколько он справедлив.

Пол. Что же, все счастие только в этом?

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Людей достойных и честных — и мужчин, и женщин — я зову счастливыми, несправедливых и дурных — несчастными.

471 Пол. Значит, этот самый Архелай, по твоему разумению, несчастен?

Сократ. Да, мой друг, если он несправедлив.

Пол. Какое уж тут «справедлив»! Он не имел ни малейших прав на власть, коей ныне владеет, потому что родился от рабыни Алкета, брата Пердикки, и, рассуждая по справедливости, сам был Алкетовым рабом, а если бы пожелал соблюдать справедливость, то и поныне оставался бы в рабстве у Алкета и был бы счастлив — по твоему разумению. Но вместо того он дошел до последних пределов несчастья, ибо учинил
b чудовищные несправедливости. Начал он с того, что пригласил к себе господина своего и дядю, пообещав вернуть ему власть, которой того лишил Пердикка, и, напоив гостей допьяна — и самого Алкета, и сына его Александра, своего двоюродного брата и почти ровесника,— взвалил обоих на телегу, вывез среди ночи в поле и зарезал, а трупы исчезли бесследно. Совершив такую несправедливость, он даже не заметил, что стал несчастнейшим из людей, и никакого раскаяния не
c испытывал, а немного спустя не пожелал стать счастливым, потому что не воспитал в согласии со справедливостью своего брата, мальчика лет семи, законного сына Пердикки, и не передал ему власть, которая тому принадлежала по справедливости, но утопил ребенка в колодце, матери же его, Клеопатре, объявил, что тот

гонялся за гусем, упал в воду и захлебнулся. И вот
теперь, самый заклятый враг справедливости в Македонии,
он, разумеется, и самый несчастный из македонян,
а вовсе не самый счастливый, и, вероятно, в Афинах
найдутся люди, и ты между ними первый, Сократ, d
которые предпочтут поменяться местами с кем угодно из
македонян, только не с Архелаем!

Сократ. Еще в начале нашего разговора, Пол, я
похвалил тебя за хорошую, на мой взгляд, выучку в
красноречии, но заметил, что искусство вести беседу
ты оставил без должного внимания. Вот и теперь: это,
стало быть, довод, которым меня мог бы изобличить и
ребенок, и ты полагаешь, будто с его помощью надежно
опроверг мое утверждение, что несправедливый не
бывает счастлив? С чего бы это, добрейший мой? Наоборот,
ни в одном слове я с тобой не согласен!

Пол. Просто не хочешь согласиться, а думаешь e
так же, как я.

Сократ. Милый мой, ты пытаешься опровергать
меня по-ораторски, по образцу тех, кто держит речи в
судах. Ведь и там одна сторона считает, что одолела
другую, если в подтверждение своих слов представила
многих и вдобавок почтенных свидетелей, а противник —
одного какого-нибудь или же вовсе никого. Но
для выяснения истины такое опровержение не дает
ровно ничего, бывает даже, что невинный становится 472
жертвою лжесвидетельства многих и как будто бы не
последних людей [21]. Так и в нашем случае — чуть ли не
все афиняне и чужеземцы поддержат тебя, если ты пожелаешь
выставить против меня свидетелей, и скажут,
что я не прав. В свидетели к тебе пойдет, если пожелаешь,
Никий, сын Никерата, с братьями — это
их треножники стоят один подле другого в святилище
Диониса,— пойдет, если пожелаешь, Аристократ, сын b
Скеллия [22], чей прославленный дар красуется в святилище
Аполлона Пифийского, пойдет весь дом Перикла
или иной здешний род, какой пожелаешь выбрать.

Но я хоть и в одиночестве, а с тобою не соглашусь,
потому что доводы твои нисколько меня не убеждают,
а просто, выставив против меня толпу лжесвидетелей,
ты стараешься вытеснить меня из моих владений —
из истины. Я же, пока не представлю одного-единственного
свидетеля, подтверждающего мои слова,— тебя c
самого — считаю, что не достиг в нашей беседе почти

никакого успеха. Но я думаю, что и ты ничего не достигнешь, если не получишь свидетельства от меня одного; всех же прочих свидетелей можешь спокойно отпустить.

Стало быть, вот какой существует способ опровержения, который признаешь ты и многие кроме тебя; но существует и другой, который признаю я. Давай их сравним и посмотрим, чем они друг от друга отличаются. Ведь то, о чем мы спорим, отнюдь не пустяк, скорее можно сказать, что это такой предмет, знание которого прекраснее всего, а незнание всего позорнее: по существу речь идет о том, знать или не знать, какой человек счастлив, а какой нет.

d Итак, скорее вернемся к предмету нашей беседы. Ты полагаешь, что человек несправедливый и преступный может быть счастлив, раз, по твоему мнению, Архелай счастлив, хотя и несправедлив. Так мы должны тебя понимать или как-нибудь иначе?

Пол. Именно так.

Сократ. А я не считаю такое возможным. Это первое наше разногласие. Ну хорошо, а когда придет возмездие и кара, несправедливый и тогда будет счастлив?

Пол. Конечно, нет! Тогда он будет самым несчастным на свете.

e Сократ. Но если кара несправедливого не постигнет, он, по-твоему, будет счастлив?

Пол. Да.

Сократ. А по моему мнению, Пол, человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но он особенно несчастлив, если уходит от возмездия и остается безнаказанным, и не так несчастлив, если понесет наказание и узнает возмездие богов и людей.

473 Пол. Но это нелепость, Сократ!

Сократ. Я постараюсь разубедить тебя, приятель, чтобы и ты разделил мое суждение; потому что ты мне друг, так я считаю. Стало быть, мы расходимся вот в чем (следи за мною внимательно): я утверждал раньше, что поступать несправедливо хуже, чем терпеть несправедливость.

Пол. Именно так.

Сократ. А ты — что хуже ее терпеть.

Пол. Да.

Сократ. И еще я говорил, что несправедливые несчастны, а ты это отверг.

Пол. Да, клянусь Зевсом!

Сократ. Таково твое суждение, Пол. b

Пол. И правильное суждение.

Сократ. Скорее всего, ты сказал также, что несправедливые счастливы, если остаются безнаказанными.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А я утверждаю, что они самые несчастные и что те, кто понесет наказание, менее несчастны. Ты и это намерен опровергать?

Пол. Ну, это опровергнуть потруднее прежнего, Сократ!

Сократ. Нет, Пол, не труднее, а невозможно: истину вообще нельзя опровергнуть.

Пол. Что ты говоришь?! Если человек замыслил несправедливость, например стать тираном, а его схва- c
тят и, схвативши, растянут на дыбе, оскопят, выжгут глаза, истерзают всевозможными, самыми разнообразными и самыми мучительными пытками да еще заставят смотреть, как пытают его детей и жену, а в конце концов распнут или сожгут на медленном огне[23] — в этом случае он будет счастливее, чем если бы ему удалось спастись и сделаться тираном и править городом до конца своих дней, поступая как вздумается, возбуждая зависть и слывя счастливцем и меж согражданами, и среди чужеземцев? Это ли, по-твоему, невозможно d
опровергнуть?

Сократ. Раньше ты взывал к свидетелям, почтеннейший Пол, а теперь запугиваешь меня, но опять-таки не опровергаешь. Впрочем, напомни мне, пожалуйста, одну подробность. «Если несправедливо замыслит стать тираном» — так ты выразился?

Пол. Так.

Сократ. Тогда счастливее ни тот ни другой из них не будет — ни тот, кто захватит тираническую власть вопреки справедливости, ни тот, кто понесет наказание: из двух несчастных ни один не может называться «более счастливым». Но более несчастным будет тот, e
кто спасется и станет тираном. Что это, Пол? Ты смеешься? Это, видно, еще один способ опровержения: если тебе что скажут, в ответ насмехаться, а не возражать?

Пол. Не кажется ли тебе, Сократ, что ты уже полностью опровергнут, раз говоришь такое, чего ни один человек не скажет? Спроси любого из тех, кто здесь.

Сократ. Пол, я к государственным людям не при-

надлежу, и, когда в прошлом году мне выпал жребий заседать в Совете и наша фила[24] председательство-
474 вала, а мне досталось собирать голоса, я вызвал общий смех, потому что не знал, как это делается. Вот и теперь не заставляй меня собирать мнения присутствующих, но, если возражений посильнее прежних у тебя нет, тогда, как я уже сказал, уступи, соблюдая очередь, место мне и познакомься с возражением, которое мне кажется важным. Ведь я, о чем бы ни говорил, могу выставить лишь одного свидетеля — собеседника, с которым веду разговор, а свидетельства большинства в расчет не принимаю и о мнении могу справиться лишь
b у одного, со многими же не стану беседовать. Гляди теперь, готов ли ты в свою очередь подвергнуться испытанию, отвечая на мои вопросы.

По моему суждению, и я, и ты, и остальные люди — все мы считаем, что хуже творить несправедливость, чем ее терпеть[25], и оставаться безнаказанным, чем нести наказание.

Пол. А по-моему, ни я и никто из людей этого не считает. Ты-то сам разве предпочел бы терпеть несправедливость, а не причинять ее другому?

Сократ. Да и ты тоже, и все остальные.

Пол. Ничего подобного: ни я, ни ты и вообще никто!

c Сократ. Не хочешь ли ответить на вопрос?

Пол. Очень хочу! Любопытно, что ты теперь станешь говорить.

Сократ. Сейчас узнаешь, только для этого отвечай так, как если бы мы всё начали сначала. Как тебе кажется, Пол, что хуже — причинять несправедливость или терпеть?

Пол. По-моему, терпеть.

Сократ. А постыднее что? Причинять несправедливость или терпеть? Отвечай.

Пол. Причинять несправедливость.

Сократ. Но значит, и хуже, если постыднее?

Пол. Никоим образом!

d Сократ. Понимаю. По-видимому, прекрасное[26] для тебя не то же, что доброе, и дурное не то же, что безобразное и постыдное.

Пол. Нет, конечно!

Сократ. Тогда такой вопрос: все прекрасное, будь то тела, цвета, очертания, звуки, нравы, ты называешь в каждом отдельном случае прекрасным, ни на что

не оглядываясь? Начнем, к примеру, с прекрасных тел; ты ведь зовешь их прекрасными либо сообразно пользе, смотря по тому, на что каждое из них пригодно, либо сообразно некоему удовольствию, если тело доставляет радость, когда на него смотрят? Есть у тебя, что к этому прибавить насчет красоты тела?

Пол. Нет.

Сократ. Но и все прочее также — и формы, и цвета e
ты называешь прекрасными в согласии либо с пользою, либо с удовольствием, либо с тем и другим вместе?

Пол. Верно.

Сократ. И звуки, и все, что относится к музыке,— тоже так?

Пол. Да.

Сократ. А в законах и нравах прекрасное обнаруживается иным каким-либо образом или тем же самым — через полезное, либо приятное, либо то и другое вместе?

Пол. Тем же самым, мне кажется. 475

Сократ. И с красотою наук обстоит не иначе?

Пол. Нет, именно так! Вот теперь ты даешь прекрасное определение, Сократ, определяя прекрасное через удовольствие и добро.

Сократ. Значит, безобразное определим через противоположное — через страдание и зло?

Пол. Обязательно!

Сократ. Стало быть, если из двух прекрасных вещей одна более прекрасна, она прекраснее оттого, что превосходит вторую либо тем, либо другим, либо тем и другим вместе — удовольствием, пользой или удовольствием и пользой одновременно?

Пол. Конечно.

Сократ. А если из двух безобразных вещей одна
более безобразна, она окажется безобразнее потому, что b
превосходит другую страданием либо злом? Или это не обязательно?

Пол. Обязательно.

Сократ. Давай-ка теперь вспомним, что говорилось недавно о несправедливости, которую терпишь или причиняешь сам. Не говорил ли ты, что терпеть несправедливость хуже, а причинять — постыднее?

Пол. Говорил.

Сократ. Стало быть, если причинять несправедливость безобразнее, чем ее терпеть, то первое либо мучительнее и тогда безобразнее оттого, что превосходит

второе страданием, либо оно превосходит его злом, либо тем и другим. Это тоже обязательно или нет?

Пол. А как же иначе!

c Сократ. Разберем сперва, действительно ли первое превосходит второе страданием и больше ли страдают те, кто чинит несправедливость, чем те, кто ее переносит.

Пол. Это уж ни в коем случае, Сократ!

Сократ. Страданием, стало быть, первое не превосходит второе?

Пол. Нет, конечно.

Сократ. Значит, если не страданием, то и не злом и страданием вместе.

Пол. Кажется, так.

Сократ. Остается, значит, третье.

Пол. Да.

Сократ. То есть зло.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. Но если причинять несправедливость — большее зло, чем переносить, значит, первое хуже второго.

Пол. Очевидно, да.

d Сократ. Не согласился ли ты недавно с общим мнением, что творить несправедливость постыднее, чем испытывать ее на себе?

Пол. Согласился.

Сократ. А теперь выяснилось, что это и хуже.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. А большее зло и большее безобразие ты предпочел бы меньшему? Отвечай смело, Пол, не бойся — ты ничем себе не повредишь. Спокойно доверься разуму, словно врачу, и отвечай на мой вопрос «да» или «нет».

e Пол. Нет, не предпочел бы, Сократ.

Сократ. А другой какой-нибудь человек?

Пол. Думаю, что нет, по крайней мере после такого рассуждения.

Сократ. Стало быть, я верно говорил, что ни я, ни ты и вообще никто из людей не предпочел бы чинить несправедливость тому, чтобы ее терпеть, ибо чинить ее — хуже.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь ты убедился, Пол, сравнив два способа опровержения, что они нисколько друг с другом не схожи: с тобою соглашаются все, кроме

меня, а мне достаточно, чтобы ты один со мной согласился и подал голос в мою пользу, тебя одного я зову в свидетели, остальные же мне вовсе не нужны. 476

Но об этом достаточно. Обратимся теперь ко второму нашему разногласию: самое ли большое зло для преступившего справедливость, если он понесет наказание (так считаешь ты), или еще большее зло — остаться безнаказанным (так я считаю). Давай начнем вот каким образом. Понести наказание и принять справедливую кару за преступление — одно и то же, как по-твоему?

Пол. По-моему, да.

Сократ. Будешь ли ты тогда отрицать, что спра- b
ведливое всегда прекрасно, поскольку оно справедливо? Подумай как следует, прежде чем отвечать.

Пол. Нет, Сократ, мне представляется, так оно и есть.

Сократ. Теперь разбери вот что. Если кто совершает какое-нибудь действие, обязательно ли должен существовать предмет, который на себе это действие испытывает?

Пол. Мне кажется, да.

Сократ. Испытывать же он будет то, что делает действующий, и такое именно действие, какое тот совершает? Я приведу тебе пример. Если кто наносит удары, они обязательно на что-нибудь падают?

Пол. Обязательно.

Сократ. И если он наносит удары сильно или часто, так же точно воспринимает их и предмет, по которому ударяют?

Пол. Да. c

Сократ. Стало быть, то, что испытывает предмет, на который падают удары, полностью соответствует действиям того, кто их наносит?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и если кто делает прижигание, обязательно существует тело, которое прижигают?

Пол. Как же иначе!

Сократ. И если прижигание сильное или болезненное, тело так и прижигается — сильно или болезненно?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и если кто делает разрез — то же самое? Должно ведь существовать тело, которое режут.

Пол. Да.

Сократ. И если разрез длинный, или глубокий,
d или болезненный, тело получает такой именно разрез, какой наносит режущий?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь смотри, согласен ли ты с тем, о чем я сейчас говорил, в целом: всегда, какое действие совершается, такое же в точности и испытывается?

Пол. Согласен.

Сократ. Раз в этом мы с тобой согласились, скажи: нести кару — значит что-то испытывать или же действовать?

Пол. Непременно испытывать, Сократ.

Сократ. Но испытывать под чьим-то воздействием?

Пол. А как же иначе? Под воздействием того, кто карает.

e Сократ. А кто карает по заслугам, карает справедливо?

Пол. Да.

Сократ. Справедливость он творит или несправедливость?

Пол. Справедливость.

Сократ. Значит, тот, кого карают, страдает по справедливости, неся свое наказание?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но мы, кажется, согласились с тобою, что все справедливое прекрасно?

Пол. Да, конечно.

Сократ. Стало быть, один из них совершает прекрасное действие, а другой испытывает на себе — тот, кого наказывают.

Пол. Да.

477 Сократ. А раз действие это прекрасное — значит, оно и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно.

Пол. Непременно.

Сократ. Стало быть, наказание — благо для того, кто его несет.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. И оно ему на пользу?

Пол. Да.

Сократ. Но одинаково ли мы понимаем эту пользу? Я имею в виду, что человек становится лучше душою, если его наказывают по справедливости.

Пол. Естественно!

Сократ. Значит, неся наказание, он избавляется от испорченности, омрачающей души?

Пол. Да.

Сократ. Так не от величайшего ли из зол он избавляется? Рассуди сам. В делах имущественных b
усматриваешь ли ты для человека какое-нибудь иное зло, кроме бедности?

Пол. Нет, одну только бедность.

Сократ. А в том, что касается тела? Ты, вероятно, назовешь злом слабость, болезнь, безобразие и прочее тому подобное?

Пол. Разумеется.

Сократ. А ты допускаешь, что и в душе может быть испорченность?

Пол. Конечно, допускаю!

Сократ. И зовешь ее несправедливостью, невежеством, трусостью [27] и прочими подобными именами?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, для трех этих вещей — иму- c
щества, тела и души — ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь и несправедливость?

Пол. Да.

Сократ. Какая же из них самая постыдная? Верно, несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Так оно и есть.

Сократ. А раз самая постыдная, то и самая плохая?

Пол. Как это, Сократ? Не понимаю.

Сократ. А вот как. Самое постыдное всегда причиняет либо самое большое страдание, либо самый большой вред, либо, наконец, то и другое сразу, потому-то оно и есть самое безобразное, как мы с тобой уже согласились раньше.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А не согласились ли мы сейчас только, что безобразнее всего несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Согласились.

Сократ. Стало быть, она мучительнее всего, и d
тогда потому самая безобразная, что именно этим превосходит прочие виды испорченности, либо она превосходит их вредом, или тем и другим вместе?

Пол. Непременно.

Сократ. А быть несправедливым, невоздержным,

трусливым, невежественным больнее, чем страдать от бедности или недуга?

Пол. Мне кажется, нет, Сократ. По крайней мере из нашего рассуждения это не следует.

Сократ. Однако, если среди всех испорченно-
e стей самая безобразная — это испорченность души, она безмерно, чудовищно превосходит остальные вредом и злом: ведь не болью же — боль ты исключил.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но то, что приносит самый большой вред, должно быть самым большим на свете злом.

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, несправедливость, невоздержность и вообще всякая испорченность души — величайшее на свете зло?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь скажи, какое искусство избавляет от бедности? Не искусство ли наживы?

Пол. Да.

Сократ. А от болезни? Не врачебное ли искусство?

478 Пол. Непременно.

Сократ. Какое же — от испорченности и несправедливости? Если вопрос тебя затрудняет, поставим его так: куда и к кому приводим мы больных телом?

Пол. К врачам, Сократ.

Сократ. А несправедливых и невоздержных — куда?

Пол. Ты хочешь сказать: к судьям?

Сократ. Не для того ли, чтобы они понесли справедливое наказание?

Пол. Да, для этого.

Сократ. А те, кто их карает, не обращаются ли к правосудию, если карают по заслугам?

Пол. А как же иначе!

Сократ. Значит, искусство наживы избавляет от
b бедности, врачебное искусство — от болезни, а правый суд — от невоздержности и несправедливости.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Какая же среди этих вещей самая прекрасная?

Пол. О чем ты говоришь?

Сократ. Об искусстве наживы, о врачевании и правосудии.

Пол. Правосудие намного выше всего остального, Сократ.

Сократ. Значит, опять-таки если оно всего прекраснее, то либо доставляет наибольшее удовольствие, либо наибольшую пользу, либо то и другое вместе?

Пол. Да.

Сократ. А лечиться — приятно, лечение приносит удовольствие?

Пол. Мне кажется, нет.

Сократ. Но уж во всяком случае оно полезно. Как по-твоему?

Пол. Да.

Сократ. Ведь оно избавляет от большого зла — c
чтобы вернуть здоровье, стоит вытерпеть боль.

Пол. Еще бы!

Сократ. Но тогда ли человек счастливее всего телом, когда лечится, или когда вовсе не болеет?

Пол. Ясно, что когда не болеет.

Сократ. Да, счастье, видимо, не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вообще его не знать.

Пол. Это верно.

Сократ. Пойдем дальше. Если есть двое боль- d
ных — телом или душою, все равно,— который из них несчастнее: тот, что лечится и избавляется от зла, или другой, который не лечится и все оставляет как было?

Пол. По моему мнению, тот, что не лечится.

Сократ. Не ясно ли нам, что наказание освобождает от величайшего зла — от испорченности?

Пол. Ясно.

Сократ. Возмездие вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебною силой против испорченности.

Пол. Да. e

Сократ. Стало быть, самый счастливый тот, у кого душа вообще не затронута злом, раз уже выяснилось, что именно в этом самое большое зло.

Пол. Бесспорно.

Сократ. Вторым же, верно, будет тот, кто избавляется от зла.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. А это такой человек, который выслушивает внушения, терпит брань и несет наказание.

Пол. Да.

Сократ. И стало быть, хуже всех живет тот, кто остается несправедливым и не избавляется от этого зла.

Пол. Видимо, так.

Сократ. А это как раз тот человек, что творит величайшие преступления и величайшую несправедли-
479 вость и, однако ж, успешно избегает и внушений, и возмездия, и заслуженной кары, как, по твоим словам, удается Архелаю, да и остальным тиранам тоже, и ораторам, и властителям. Так?

Пол. Похоже, что да.

Сократ. Но они, мой милейший, достигают примерно того же, чего достиг бы больной, если он одержим самыми злыми болезнями, но ответа за свои телесные изъяны перед врачами не держит — не лечится, страшась, словно малый ребенок, боли, которую
b причиняют огонь и нож. Или ты думаешь по-другому?

Пол. Нет, я тоже так думаю.

Сократ. Он, видимо, просто не знает, что такое здоровье и крепость тела. Но если не забывать, в чем мы с тобою нынче пришли к согласию, Пол, тогда, пожалуй, и с теми, кто уклоняется от наказания, дело обстоит примерно так же: боль, причиняемую наказанием, они видят, а к пользе слепы и даже не догадываются, насколько более жалкая доля — постоянная связь с недужной душою, испорченной, несправедли-
c вой, нечестивой, чем с недужным телом, а потому и делают все, чтобы не держать ответа и не избавляться от самого страшного из зол: копят богатства, приобретают друзей, учатся говорить как можно убедительнее. И если то, в чем мы с тобою согласились, верно, Пол, ты понимаешь, что следует из нашего рассуждения? Или подытожим сказанное?

Пол. Что ж, раз ты уже все равно так решил.

Сократ. Можно ли сделать вывод, что самое страшное зло — это быть несправедливым и поступать несправедливо?

d Пол. По-видимому, да.

Сократ. Избавление же от этого зла, как выяснилось, состоит в том, чтобы понести наказание?

Пол. Пожалуй.

Сократ. А безнаказанность укореняет зло?

Пол. Да.

Сократ. Значит, поступать несправедливо — второе по размеру зло, а совершить несправедливость и остаться безнаказанным — из всех зол самое великое и самое первое.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. На чем же, друг мой, мы с тобою разо-

шлись? Ты утверждал, что Архелай счастлив, хотя и совершает величайшие несправедливости, ибо остается e
при этом совершенно безнаказанным, я же говорил, что, наоборот, будь то Архелай или любой другой из людей, если он совершит несправедливость, а наказания не понесет, он самый несчастный человек на свете и что во всех случаях, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит, и кто остается безнаказанным — несчастнее несущего свое наказание. Так я говорил?

Пол. Да.

Сократ. И теперь уж доказано, что говорил правильно?

Пол. По-видимому.

Сократ. Вот и хорошо. Но раз это правильно, Пол, 480
есть ли тогда большая польза от красноречия? Судя по тому, на чем мы нынче согласились, нужно, чтобы каждый всего больше остерегался, как бы самому не совершить какую-нибудь несправедливость, зная, что это причинит ему достаточно много зла. Не так ли?

Пол. Да, так.

Сократ. А если все же совершит неправое дело — он ли сам или кто-нибудь из тех, кто ему дорог,— нужно по доброй воле идти скорее туда, где нас ждет наказание: к судье, все равно как к врачу, нужно спешить, чтобы b
болезнь несправедливости, застарев, не растлила душу окончательно и безнадежно. Можем ли мы решить поиному, Пол, если прежние наши слова сохраняют силу? Не единственный ли это вывод, который будет звучать с ними в лад?

Пол. Так как же мы решим, Сократ?

Сократ. Стало быть, для того чтобы оправдывать собственную несправедливость или несправедливость родителей, друзей, детей, отечества, красноречие нам совершенно ни к чему, Пол. Вот разве что кто-нибудь обратится к нему с противоположными намерениями, c
чтобы обвинить прежде всего самого себя, а затем и любого из родичей и друзей, кто бы ни совершил несправедливость, и не скрывать проступка, а выставлять на свет — пусть провинившийся понесет наказание и выздоровеет; чтобы упорно убеждать и себя самого, и остальных не страшиться, но, крепко зажмурившись, сохранять мужество,— как в те мгновения, когда ложишься под нож или раскаленное железо врача,— и устремляться к благому и прекрасному, о боли же не

думать вовсе; и если проступок твой заслуживает пле-
d тей, пусть тебя бичуют, если оков — пусть заковывают, если денежной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смерти — умирай, и сам будь первым своим обвинителем, и своим, и своих близких, и на это употребляй красноречие, чтобы преступления были до конца изобличены, а виновные избавились от величайшего зла — несправедливости. Так мы рассудим, Пол, или не так?

e П о л. Мне, Сократ, это кажется нелепым, но с тем, что говорилось раньше, у тебя, по-видимому, все согласуется.

С о к р а т. Стало быть, либо и от прежнего необходимо отказаться, либо и это признать?

П о л. Да, стало быть, так.

С о к р а т. А с другой стороны, если надо поступить наоборот — причинить кому-нибудь зло, врагу или кому-то еще,— если только не в ответ на обиду, которую сам потерпел от врага (ведь этого следует остерегаться), но если твой враг несправедливо обидел дру-
481 гого человека, нужно всеми средствами — и словом, и делом добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал. А коли все-таки попадет, надо подстроить так, чтобы враг твой благополучно избегнул наказания, и если награбил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво растратил на себя и на своих, если же совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего — никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись.

b Вот для таких целей, Пол, красноречие, на мой взгляд, полезно, хотя для того, кто не собирается поступать несправедливо, польза от него, мне кажется, невелика, если, разумеется, вообще от него может быть какая-то польза; по крайней мере до сих пор наша беседа ее не обнаружила.

К а л л и к л. Скажи мне, пожалуйста, Херефонт, это Сократ всерьез говорит или шутит?

Х е р е ф о н т. На мой взгляд, Калликл, очень даже всерьез. Но лучше спросить его самого.

К а л л и к л. Да, клянусь богами, это я и хочу сде-
c лать! Скажи мне, Сократ, как нам считать — всерьез ты теперь говоришь или шутишь? Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что чело-

веческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?

Сократ. Калликл, если б одно и то же состояние разные люди испытывали по-разному — те так, другие этак, а иной и вовсе ни с кем не схоже,— было бы нелегко объяснить другому собственное ощущение. Я го- d
ворю это, принявши в расчет, что мы с тобой ныне испытываем одно и то же — мы оба влюблены, и каждый — в двоих сразу: я — в Алкивиада, сына Клиния, и в философию, ты — в афинский демос и в [Демоса], сына Пирилампа [28].

И вот я вижу, хотя ты и замечательный человек, а всякий раз, что бы ни сказали твои любимцы, какое бы мнение ни выразили, ты не в силах им возражать, но бросаешься из одной крайности в другую. В Собра- e
нии, если ты что предложишь, а народ афинский окажется другого мнения, ты мигом повертываешься вслед и предлагаешь что желательно афинянам, и так же точно выходит у тебя с этим красивым юношей, сыном Пирилампа. Да, ты не можешь противиться ни замыслам, ни словам своих любимцев, и если бы кто стал дивиться твоим речам, которые ты всякий раз произносишь им в угоду, и сказал бы, что это странно, ты, вероятно, возразил бы ему — когда бы захотел открыть правду,— что если никто не помешает твоим любимцам и впредь 482
вести такие речи, какие они ведут, то и ты никогда не изменишь своей привычке.

Вот и от меня тебе приходится слышать нечто подобное, пойми это и, чем дивиться моим речам, заставь лучше умолкнуть мою любовь — философию [29]. Да, потому что без умолку, дорогой друг, твердит она то, что ты теперь слышишь из моих уст, и она далеко не так ветрена, как моя другая любовь: сын Клиния сегодня говорит одно, завтра — другое, а философия всегда одно и то же — то, чему ты теперь дивишься, хотя и слу- b
шаешь с самого начала.

А стало быть, повторяю еще раз, либо опровергни ее и докажи, что творить несправедливость, и вдобавок безнаказанно, не величайшее на свете зло, либо, если ты оставишь это неопровергнутым, клянусь собакой, египетским богом, Калликл не согласится с Калликлом и всю жизнь будет петь не в лад с самим собою. А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор,

c который я снаряжу, пусть большинство людей со мной
не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить
в разногласие и в спор с одним человеком — с собою
самим.

Калликл. Сократ, мне кажется, ты озорничаешь
в речах, совсем как завзятый оратор. Вот и теперь
ты так разглагольствовал, и с Полом произошло то же са-
мое, что, как он говорил, по твоей милости случилось
с Горгием: когда ты спрашивал Горгия, что будет, если
к нему придет человек, который хочет изучить красно-
d речие, но что такое справедливость, не знает,— объяс-
нит ли ему это Горгий,— тот застыдился и, подчинив-
шись людскому обычаю, отвечал, что да, потому что
люди возмутились бы, если бы кто отвечал иначе; а,
признав это, он потом оказался вынужден противоре-
чить самому себе, а ты и радовался. Так что, мне ка-
жется, Пол был прав, когда насмехался над тобою.

А теперь он на себе испытал то же самое, и за что
я порицаю Пола, так это за то, что он согласился с тобою,
будто чинить несправедливость постыднее, чем тер-
e петь. Уступив в этом, он в свою очередь оказался
стреножен и взнуздан и умолк, застыдившись открыть
то, что у него на уме. И ведь верно, Сократ, под пред-
логом поисков истины ты на самом деле утомляешь
нам слух трескучими и давно избитыми словами о том,
что прекрасно совсем не по природе, но только по уста-
новившемуся обычаю.

Критика теории естественного права как основы софистической риторики

Большею частью они противоречат
друг другу, природа и обычай [30], и
483 потому тот, кто стыдится и не ре-
шается говорить что́ думает, неиз-
бежно впадает в противоречие. Ты это
приметил и используешь, коварно
играя словами: если с тобою говорят, имея в виду обы-
чай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если со-
беседник рассуждает в согласии с природой, ты спраши-
ваешь, исходя из обычая. Так было и только что, когда
вы говорили о несправедливости, которую причиняют и
терпят, и Пол толковал о том, что́ более постыдно по обы-
чаю, ты же упорно опровергал его доводы, подменяя обы-
чай природой. По природе все, что хуже, то и постыднее,
безобразнее, например терпеть несправедливость, но,
по установившемуся обычаю, безобразнее поступать
b несправедливо. Ежели ты доподлинно муж, то не ста-
нешь терпеть страдание, переносить несправедливость —

это дело раба [31], которому лучше умереть, чем жить, который терпит несправедливости и поношения потому, что не в силах защитить ни себя самого, ни того, кто ему дорог. Но по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные [32], а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более c
сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше других постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ничтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долею, равною для всех.

Вот почему обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою, и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что d
это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей — если взглянуть на города и народы в целом,— видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов [33]? (Таких примеров можно привести без числа!) e
Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права и — клянусь Зевсом! — в согласии с законом самой природы, хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что 484
все должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою бывший наш раб — вот тогда-то и про- b
сияет справедливость природы [34]!

Мне кажется, что и Пиндар [35] высказывает те же мысли в песне, где говорит:

Закон надо всеми владыка,
Над смертными и бессмертными.

И дальше:

Творит насилье рукою могучею,
Прав он всегда.
В том мне свидетель Геракл: некупленных... когда...

Как-то так у него говорится в этом стихотворении —
точно я не помню,— что, дескать, Герион коров и не
c продавал, и не дарил, а Геракл все-таки их угнал, счи-
тая это природным своим правом, потому что и коровы,
и прочее добро слабейшего и худшего должно принад-
лежать лучшему и сильнейшему.

Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если
бросишь наконец философию и приступишь к делам
поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у фило-
софии, если заниматься ею умеренно и в молодом воз-
расте; но стоит задержаться на ней дольше, чем сле-
дует, и она погибель для человека! Если даже ты очень
d даровит, но посвящаешь философии более зрелые свои
годы, ты неизбежно останешься без того опыта, какой
нужен, чтобы стать человеком достойным и уважае-
мым. Ты останешься несведущ в законах своего города,
в том, как вести с людьми деловые беседы — частные
ли или государственного значения, безразлично,— в ра-
достях и желаниях — одним словом, совершенно не-
сведущ в человеческих нравах. И к чему бы ты тогда
ни приступил, чем бы ни занялся — своим ли делом,
e или государственным, ты будешь смешон так же, ве-
роятно, как будет смешон государственный муж, если
вмешается в ваши философские рассуждения и беседы.

Тут выходит как раз по Еврипиду: горд каждый тем
бывает и к тому стремится,

«День щедро тратя свой, забыв о времени,
В чем сам себя легко способен превзойти» [36].

485 И в чем он слаб, того избегает и то бранит, а иное
хвалит — из добрых чувств к самому себе, полагая, что
таким образом хвалит и себя.

Самое правильное, по-моему, не чуждаться ни того,
ни другого. Знакомство с философией прекрасно в той
мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет
ничего постыдного, если философией занимается юно-
ша. Но если он продолжает свои занятия и возмужав,
b это уже смешно, Сократ, и, глядя на таких философов,
я испытываю то же чувство, что при виде взрослых
людей, которые по-детски лепечут или резвятся. Когда
я смотрю на ребенка, которому еще к лицу и лепетать,

и резвиться во время беседы, мне бывает приятно, я на-
хожу это прелестным и подобающим детскому возрасту
свободного человека, когда же слышу малыша, выра-
жающегося вполне внятно и правильно, по-моему, это
отвратительно — мне это режет слух и кажется чем-то
рабским. Но когда слышишь, как лепечет взрослый, и c
видишь, как он по-детски резвится, это кажется смехо-
творным, недостойным мужчины и заслуживающим
кнута.

Совершенно так же отношусь я и к приверженцам
философии. Видя увлечение ею у безусого юноши,
я очень доволен, мне это представляется уместным,
я считаю это признаком благородного образа мыслей;
того же, кто совсем чужд философии, считаю человеком
низменным, который сам никогда не сочтет себя при-
годным ни на что прекрасное и благородное. Но когда d
я вижу человека в летах, который все еще углублен
в философию и не думает с ней расставаться, тут уже,
Сократ, по-моему, требуется кнут! Как бы ни был,
повторяю я, даровит такой человек, он наверняка те-
ряет мужественность, держась вдали от средины города,
его площадей и собраний, где прославляются мужи,
по слову поэта [37]; он прозябает до конца жизни в неиз-
вестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя e
мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное,
громкое и дерзновенное слово.

Что до меня, Сократ, я отношусь к тебе вполне
дружески; я бы даже сказал, что испытываю к тебе
то же чувство, какое было у Еврипидова Зета — я его
только что вспоминал — к Амфиону [38]. И мне хочется
сказать тебе примерно так, как Зет говорил брату: «Со-
крат, ты невнимателен к тому, что требует внимания;
одаренный таким благородством души, ты ребячеством 486
только прославил себя, ты в судейском совете не мо-
жешь разумного мненья подать, никогда не промолвишь
ты веского слова, никогда не возвысишься дерзким за-
мыслом над другим» [39]. А между тем, друг Сократ (не
сердись на меня, я говорю это только потому, что желаю
тебе добра), разве ты сам не видишь, как постыдно по-
ложение, в котором, на мой взгляд, находишься и ты,
и все остальные безудержные философы? Ведь если бы
сегодня тебя схватили — тебя или кого-нибудь из та-
ких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в пре-
ступлении, которого ты никогда не совершал, ты же
знаешь — ты оказался бы совершенно беззащитен, го- b

лова у тебя пошла бы кругом, и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора.

Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, «приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит»[40], делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или дру-
c гого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе? Такого человека, прости меня за грубость, можно совершенно безнаказанно отхлестать по щекам.

Послушайся меня, дорогой мой Сократ, «прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел», обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, «оставь другим уловки эти тонкие» — не знаю, как их называть, вздором или пустословием,— поверь, «они твой дом опустошат вконец»[41]. Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с
d тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами.

Сократ. Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота[42],— самый лучший среди таких камней,— а потом приложил бы к нему свою душу, и, если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать?

e Калликл. К чему ты клонишь, Сократ?

Сократ. Сейчас объясню. Мне кажется, что такую именно счастливую находку я и сделал, встретившись с тобой.

Калликл. Как так?

Сократ. Я знаю точно, что, если только ты подтвердишь мнения, кои высказывает моя душа, зна-
487 чит, это уже истинная правда. Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо непременно обладать знанием, доброжелательством и прямотой, и ты обладаешь всеми тремя. Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что не умны — в отличие от тебя. Другие умны, но не хотят говорить правду, потому что равнодушны ко мне — в отличие от тебя. А эти двое чуже-

земцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья, но им b
недостает прямоты, они стыдливы сверх меры. Разве это не ясно? Стыдливость их так велика, что сперва один, а потом другой, застыдившись, не стыдятся противоречить сами себе — и это на глазах у множества людей и в деле самом что ни на есть важном.

Ты обладаешь всем, чего недостает остальным. Ты достаточно образован, как, вероятно, подтвердило бы большинство афинян, и желаешь мне добра. Какие у c
меня доказательства? А вот какие. Я знаю, Калликл, что вы занимались философией вчетвером: ты, Тисандр из Афидны, Андрон, сын Андротиона, и Навсикид из Холарга[43]. Однажды, как я слышал, вы держали совет, до каких пределов следует продолжать занятия философией, и, сколько мне известно, верх взяло мнение, что особой глубины и обстоятельности искать не надо, и наоборот, вы призывали друг друга d
к осторожности: как бы незаметно себе не повредить чрезмерною мудростью. И когда теперь я слышу, как ты даешь мне тот же совет, что самым близким своим друзьям, для меня это достаточное доказательство твоей искренности и доброго расположения. Что же касается умения говорить прямо, ничего не стыдясь, ты об этом объявил сам, да и речь, которую ты только что произнес, свидетельствует о том же.

Итак, ясно, что дело обстоит теперь следующим образом: с чем в моих рассуждениях ты согласишься, e
то уже будет испытано надежно нами обоими и в новой пробе нуждаться не будет. Вполне понятно: твое согласие не может быть вызвано ни недостатком мудрости, ни избытком стыдливости, и, уж конечно, ты не станешь делать мне ложных уступок — ведь ты мне друг, это твои собственные слова. Стало быть, действительно наше с тобой согласие будет вершиною истины.

Ты поставил мне в укор, Калликл, предмет моих разысканий, но допытываться, каким должен быть человек, и каким делом должно ему заниматься, и до 488
каких пределов и в старости и в молодые годы,— не самое ли это прекрасное из разысканий? А если в моем образе жизни и не все верно, то, можешь не сомневаться, я заблуждаюсь не умышленно, но лишь по неведению. И раз уже ты взялся меня вразумлять, не отступайся, но как следует объясни мне, что́ это за занятие, которому я должен себя посвятить, и как мне им овладеть, и если нынче я с тобою соглашусь, а после b

ты уличишь меня в том, что я поступаю вопреки нашему с тобою уговору, считай меня полным тупицею и впредь уж никогда больше меня не вразумляй, раз я человек ничтожный.

Но повтори мне, пожалуйста, еще раз. Как вы с Пиндаром понимаете природную справедливость? Это когда сильный грабит имущество слабого, лучший властвует над худшим и могущественный стоит выше немощного? Верно я запомнил, или же ты толкуешь справедливость как-нибудь по-иному?

Калликл. Нет, именно так я говорил прежде, так говорю и теперь.

Сократ. Но как ты полагаешь, «лучший» и «силь-
c ный» — это одно и то же? Видишь ли, я не сумел сразу уловить, что́ ты имеешь в виду: зовешь ли ты сильными более могущественных и должны ли слабые повиноваться сильным (мне кажется, ты как раз на это намекал, когда говорил, что большие города нападают на малые в согласии с природною справедливостью, ибо они сильнее и могущественнее, точно желал сказать, что сильное, могущественное и лучшее — это одно и то же), или же возможно быть лучшим, но слабым и не-
d мощным и, наоборот, сильным, но скверным? Или слова «лучший» и «сильный» имеют одинаковое значение? Вот это ты мне ясно определи: одно и то же сильное, лучшее и могущественное или не одно и то же?

Калликл. Говорю тебе совершенно ясно: одно и то же.

Сократ. Так, а большинство по природе сильнее одного? То самое большинство, которое издает законы против одного, как ты только что говорил.

Калликл. Да, конечно.

Сократ. Значит, установления большинства — это установления сильных.

Калликл. Истинная правда.

e Сократ. Но стало быть, и лучших? Ведь сильные, по твоему разумению,— это лучшие, не так ли?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, их установления прекрасны по природе, раз это установления сильных?

Калликл. Да.

Сократ. А разве большинство не держится того мнения (как ты сам недавно говорил), что справедливость — это равенство и что постыднее творить не-
489 справедливость, чем терпеть ее? Так или нет? Только

будь осторожен, чтобы и тебе не попасться в силки стыдливости! Считает или не считает большинство, что справедливость — это равенство, а не превосходство и что постыднее творить несправедливость, чем ее терпеть? Прошу тебя, Калликл, не оставляй мой вопрос без ответа, потому что, если ты со мной согласишься, я впредь буду чувствовать себя уверенно, получив поддержку человека, способного распознать истину.

Калликл. Да, большинство так считает.

Сократ. Значит, не только по обычаю и закону творить несправедливость постыднее, чем терпеть, и b
справедливость — это соблюдение равенства, но и по природе тоже. Выходит, пожалуй, что раньше ты говорил неверно и обвинял меня незаслуженно, утверждая, будто обычай противоположен природе и будто я хорошо это знаю и коварно использую, играя словами: если собеседник рассуждает в согласии с природой, я, дескать, все свожу на обычай, а если в согласии с обычаем — то на природу.

Калликл. Никогда этому человеку не развязаться с пустословием! Скажи мне, Сократ, неужели не стыдно тебе в твои годы гоняться за словами и, если кто запутается в речи, полагать это счастливою находкой? c
Неужели ты действительно думаешь, что я делаю хоть какое-то различие между сильными и лучшими? Разве я тебе уже давно не сказал, что лучшее для меня — то же самое, что сильное? Или ты воображаешь, что, когда соберутся рабы и всякий прочий сброд, не годный ни на что, кроме как разве напрягать мышцы,— соберутся и что-то там изрекут,— это будет законным установлением?

Сократ. Прекрасно, премудрый мой Калликл! Это твое мнение?

Калликл. Да, это, и никакое иное!

Сократ. Но я, мой милый, и сам уже давно дога- d
дываюсь, что́ примерно ты понимаешь под словом «сильный», и если задаю вопрос за вопросом, так только потому, что очень хочу узнать это точно. Ведь, конечно же, ты не считаешь, что двое лучше одного или что твои рабы лучше тебя по той причине, что крепче телом. Давай начнем сначала и скажи мне, что такое лучшие, по-твоему, раз это не то же, что более крепкие? И пожалуйста, чудак ты этакий, наставляй меня помягче, а не то как бы я от тебя не сбежал.

Калликл. Насмехаешься, Сократ? e

Сократ. Нисколько, Калликл, клянусь Зетом, с помощью которого ты только что вдоволь насмеялся надо мною. Итак, скажи, кого все-таки ты называешь лучшими?

Калликл. Я лучшими называю самых достойных.

Сократ. Теперь ты видишь, что сам играешь словами, а толком ничего не объясняешь? Не скажешь ли, под лучшими и сильными ты понимаешь самых разумных или кого-нибудь еще?

Калликл. Да, клянусь Зевсом, разумных, совершенно верно!

490 Сократ. Значит, по твоему разумению, нередко один разумный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править, а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих подвластных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду — заметь, я не придираюсь к словам! — если один сильнее многих тысяч.

Калликл. Да, именно это самое! Это я и считаю справедливым по природе — когда лучший и наиболее разумный властвует и возвышается над худшими.

b Сократ. Здесь давай задержимся. Что, собственно, ты теперь утверждаешь? Допустим, что нас собралось в одном месте много народу, вот как сейчас, еды и питья у нас вдосталь на всех, а люди самые разные, одни крепкие, другие слабые, и один из нас оказался бы врачом, а значит, особенно разумным в таких делах, но, как и следовало бы ожидать, по сравнению с одними был бы крепче, а с другими — слабее; не очевидно ли, что, как самый разумный среди всех, он будет и лучшим, и самым сильным в том деле, которое нам предстоит?

Калликл. Вполне очевидно.

c Сократ. А должен ли он по праву лучшего получить из этой еды больше нашего, или же по долгу властителя пусть все поделит он, но в расходовании и употреблении пищи на собственные нужды пусть никакими преимуществами не пользуется, если только не хочет за это поплатиться? По сравнению с одними пусть получит больше, с другими — меньше, но если случайно окажется слабее всех, ему меньше всех и достанется, хотя он и самый лучший. Так ли, мой дорогой?

Калликл. Ты все про кушанья, про напитки, про
d врачей, про всякий вздор! А я не про это говорю.

Сократ. Разве ты не говоришь, что самый разумный это и есть лучший? Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А лучший разве не должен пользоваться преимуществами?

Калликл. Да, но не в еде и питье!

Сократ. Понимаю, тогда, видимо, в платье: и самый лучший ткач пусть носит самое просторное платье и разгуливает одетый богаче и красивее всех остальных?

Калликл. При чем тут платье!

Сократ. Ну а что касается обуви, ясно, что и здесь
преимуществом должен пользоваться самый разумный e
и самый лучший, и, стало быть, сапожник пусть расхаживает в самых громадных башмаках, и пусть их у него будет больше, чем у всех остальных.

Калликл. Какие еще башмаки?! Ты все пустословишь!

Сократ. Ну если ты не это имеешь в виду, тогда, может быть, вот что: возьмем, к примеру, земледельца, разумного, дельного и честного хозяина земли; видимо, он должен пользоваться преимуществом в семенах и засевать свое поле особенно густо?

Калликл. Вечно ты твердишь одно и то же, Сократ!

Сократ. Только добавь, Калликл: по одному и тому же поводу.

Калликл. Клянусь богами, без умолку, без пере- 491
дышки ты толкуешь о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах — как будто про них идет у нас беседа!

Сократ. Тогда сам скажи, про кого. Каким преимуществом должен по справедливости обладать наиболее сильный и разумный? Или же ты и мне не дашь высказаться, и сам ничего не скажешь?

Калликл. Да я только и делаю, что говорю! И прежде всего, когда я говорю о сильных, я имею в
виду не сапожников и не поваров, а тех, кто разумен b
в государственных делах — знает, как управлять городом,— и не только разумен, но и мужествен: что задумает, способен исполнить и не останавливается на полпути из-за душевной расслабленности.

Сократ. Вот видишь, дорогой Калликл, как несхожи наши с тобою взаимные обвинения? Ты коришь меня, что я постоянно твержу одно и то же, а я тебя — наоборот, что ты никогда не говоришь об одном и том
же одинаково, но сперва определяешь лучших и силь- c
ных как самых крепких, после — как самых разумных, а теперь предлагаешь еще третье определение: оказы-

вается, что сильные и лучшие — это какие-то самые мужественные. Но, милый мой, давай покончим с этим, скажи твердо, кого ты называешь лучшими и сильными и в чем они лучше и сильнее остальных?

Калликл. Но я уже сказал — разумных в делах
d государства и мужественных. Им-то и должна принадлежать власть в городе, и справедливость требует, чтобы они возвышались над остальными — властители над подвластными.

Сократ. А сами над собою, друг, будут они властителями или подвластными?

Калликл. О чем ты говоришь?

Сократ. О том, насколько каждый из них будет властвовать над самим собою. Или же этого не нужно вовсе — властвовать над собою, нужно только над другими?

Калликл. Как же ты ее понимаешь, власть над собой?

Сократ. Очень просто, как многие: это воздерж-
e ность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний.

Калликл. Ах ты, простак! Да ведь ты зовешь воздержными глупцов!

Сократ. Как это? Всякий признает, что глупцы тут ни при чем.

Калликл. Еще как при чем, Сократ! Может ли в самом деле быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется? Нет! Что такое прекрасное и справедливое по природе, я скажу тебе сейчас со всей откровенностью: кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не
492 подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание.

Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа, стыдясь своей немощи и скрывая ее, поносит таких людей и объявляет своеволие позором и, как я уже говорил раньше, старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаж-
b дений, она восхваляет воздержность и справедливость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или другого какого-нибудь вида гос-

подства, что́ поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку — законы, решения и поношения толпы! И как не сделаться ему несчастным по милости этого «блага» — справедли- c
вости и воздержности, если он, властвуя в своем городе, не может оделять друзей щедрее, чем врагов?

Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красные слова и противные природе условности,— никчемный вздор.

Сократ. Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, d
и откровенно. То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя — ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им угождать и что это e
как раз и есть добродетель?

Калликл. Да, утверждаю.

Сократ. Значит, тех, кто ни в чем не испытывает нужды, неправильно называют счастливыми?

Калликл. В таком случае самыми счастливыми были бы камни и мертвецы.

Сократ. Да, но и та жизнь, о которой ты говоришь, совсем не хороша. Я бы не изумился, если бы Эврипид оказался прав, говоря:

> Кто скажет, кто решит, не смерть ли наша жизнь,
> Не жизнь ли — смерть [44]?

Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, 493
как-то раз я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила [45], и что та часть души, где заключены желания, легковерна и переменчива. Некий хитроумный слагатель притч, вероятно сицилиец или италик, эту часть души, в своей доверчивости очень уж неразборчивую, играя созвучиями, назвал пустой бочкой, а людей, не просвещенных b
разумом,— непосвященными, а про ту часть души этих непосвященных, в которой живут желания, сказал, что

она — дырявая бочка, намекая на ее разнузданность и
ненадежность, а стало быть, и ненасытную алчность.
В противоположность тебе, Калликл, он доказывает,
что меж обитателями Аида — он имеет в виду незри-
мый мир — самые несчастные они, непосвященные, и
c что они таскают в дырявую бочку воду другим дыря-
вым сосудом — решетом. Под решетом он понимает
душу (так объяснял мне тот мудрец); душу тех, кто
не просвещен разумом, он сравнил с решетом потому,
что она дырява — не способна ничего удержать по не-
верности своей и забывчивости.

Вообще говоря, все это звучит несколько необычно, но дает понять, о чем я толкую, надеясь по мере моих сил переубедить тебя, чтобы жизни ненасытной и невоздержной ты предпочел скромную, всегда довольствующуюся тем, что есть, и ничего не требующую.

d Ну как, убедил я тебя хоть немного, склоняешься
ты к мысли, что скромные счастливее разнузданных?
Или же тебя и тысячею таких притч нисколько не
поколеблешь?

Калликл. Вот это вернее, Сократ.

Сократ. Тогда приведу тебе другое сравнение,
хотя и того же толка. Погляди, не сходны ли, на твой
взгляд, два этих образа жизни, воздержный и разнуз-
данный, с двумя людьми, у каждого из которых по мно-
e гу сосудов, и у одного сосуды крепкие и пол-
ные — какой вином, какой медом, какой молоком и так
дальше,— а сами жидкости редкие, дорогие, и раз-
добыть их стоит многих и тяжелых трудов. Допустим,
что этот человек уже наполнил свои сосуды, теперь ему
незачем ни доливать их, ни вообще как-то о них тре-
вожиться: никаких беспокойств они впредь не доставят.
Другой, как и первый, тоже может раздобыть эти жид-
кости, хотя и с трудом, но сосуды у него дырявые и
494 гнилые, так что он вынужден беспрерывно, днем и
ночью, их наполнять, а если перестает, то терпит самые
жестокие муки. Вот они каковы, два этих образа жизни.
Будешь ли ты и дальше утверждать, что жизнь невоз-
держного человека счастливее жизни скромного?
Убеждает тебя сколько-нибудь мое сравнение, что
скромная жизнь лучше невоздержной, или не убеж-
дает?

Калликл. Не убеждает, Сократ. Тому, кто уже наполнил свои сосуды, не остается на свете никакой радости, это как раз тот случай, о котором я недавно

говорил,— каменная получается жизнь, раз сосуды полны и уж ничему не радуешься и ничем не мучишься. b Нет, в том лишь и состоит радость жизни, чтобы подливать еще и еще!

Сократ. Но чтобы все время подливать, надо, чтоб и утекало без перерыва, и, стало быть, дыры должны быть побольше?

Калликл. Конечно.

Сократ. Стало быть, то, о чем ты говоришь,— это жизнь не трупа и не камня, а птички-ржанки[46]. Но объясни мне, чтó примерно ты имеешь в виду: скажем, голод и утоление голода пищей?

Калликл. Да.

Сократ. Или жажду и утоление жажды питьем? c

Калликл. Да, и все прочие желания, которые испытывает человек; если он может их исполнить и радуется этому, то он живет счастливо.

Сократ. Прекрасно, мой любезнейший! Продолжай, как начал, да смотри не смущайся. Впрочем, похоже, что и мне нельзя смущаться. Так вот, прежде всего скажи мне, если кто страдает чесоткой и испытывает зуд, а чесаться может сколько угодно и на самом деле только и делает, что чешется, он живет счастливо?

Калликл. Что за нелепость, Сократ! Можно поду- d мать, что ты ораторствуешь перед толпою!

Сократ. Как раз так, Калликл, я сбил с толку и привел в смущение Пола и Горгия, но ты, конечно, не собьешься и не смутишься — ты ведь человек мужественный. Отвечай же.

Калликл. Хорошо. Я утверждаю, что и тот, кто чешется, ведет приятную жизнь.

Сократ. А раз приятную, значит, и счастливую?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Тогда ли только, если зудит в голове e или... или можно дальше не спрашивать? Подумай, Калликл, чтó бы ты отвечал, если бы тебя стали спрашивать и про остальное, про все подряд? И в конце концов про жизнь распутников, не чудовищна ли она, не постыдна ли, не жалка? Или ты отважишься утверждать, что и распутники счастливы, раз у них вдосталь того, что им нужно?

Калликл. Неужели тебе не совестно, Сократ, сводить нашу беседу к таким низостям?

Сократ. Разве я ее к этому привел, мой почтенный, а не тот, кто напрямик, без оговорок объявляет

495 счастливцем всякого радующегося, чему бы тот ни радовался, и не делает различия меж удовольствиями, какие хороши, какие дурны? Впрочем, и теперь не поздно высказаться, считаешь ли ты приятное тем же самым, что благое, или среди приятных вещей есть иные, которые к благу не причислишь.

Калликл. Я войду в противоречие с самим собой, если признаю, что они не одно и то же, стало быть — они одно и то же.

Сократ. Ты нарушаешь, Калликл, прежний наш уговор и больше не годишься исследовать существо дела вместе со мною, если впредь станешь говорить вопреки собственному мнению.

b Калликл. Но и ты тоже, Сократ.

Сократ. А разве я так поступаю? Тогда я тоже виноват, одинаково с тобою. Но вдумайся внимательно, мой дорогой, может быть, не всякая радость — то же, что благо? Ведь в противном случае неизбежны, по-видимому, и все те постыдные выводы, на которые я только что намекнул, и еще многие другие.

Калликл. Это ты́ так думаешь, Сократ.

Сократ. И ты действительно на этом настаиваешь, Калликл?

Калликл. Да, настаиваю.

c Сократ. Значит, мы приступим к обсуждению исходя из того, что ты нисколько не шутишь?

Калликл. Какие уж тут шутки!

Сократ. Тогда, раз ты так решил, объясни мне, будь любезен: ты признаешь, что существует знание?

Калликл. Признаю.

Сократ. А не утверждал ли ты совсем недавно, что существует и мужество — наряду со знанием?

Калликл. Да, утверждал.

Сократ. Мужество — это не то, что знание, это две разные вещи, так ты полагал?

Калликл. Да, совсем разные.

Сократ. Пойдем далее. Удовольствие и знание — одно и то же или нет?

d Калликл. Нет, конечно, премудрый мой.

Сократ. И мужество, разумеется,— не то же, что удовольствие?

Калликл. Еще бы!

Сократ. Давай же как следует это запомним: Калликл ахарнянин [47] считает, что приятное и благое —

одно и то же, а знание и мужество отличны и друг от друга и каждое в отдельности от блага.

Калликл. А Сократ из Алопеки в этом с нами не согласен. Или же согласен?

Сократ. Не согласен. Я думаю, и Калликл будет e не согласен, когда хорошенько всмотрится в самого себя. Скажи мне, люди благополучные и злополучные не противоположные ли испытывают состояния, как тебе кажется?

Калликл. Противоположные.

Сократ. А если эти состояния противоположны друг другу, значит, с ними все должно обстоять так же, как со здоровьем и болезнью, верно? В самом деле, человек не бывает и здоров, и болен сразу, и не бывает, чтобы он одновременно расставался и со здоровьем, и с болезнью.

Калликл. Как это? Не понимаю.

Сократ. Возьми для примера любую часть тела, какую вздумаешь. Допустим, у человека болят глаза, 496 случилось воспаление.

Калликл. Допустим.

Сократ. Разумеется, в это время глаза у него не здоровы?

Калликл. Разумеется, нет!

Сократ. А когда он расстанется с воспалением, тогда что? Расстанется одновременно и со здоровьем своих глаз и в конце концов будет и без того, и без другого вместе?

Калликл. Ничего похожего!

Сократ. Да, удивительное что-то и нелепое, по- b моему, получается. Не правда ли?

Калликл. Истинная правда.

Сократ. На самом деле, мне кажется, человек поочередно приобретает и теряет то одно, то другое.

Калликл. Согласен.

Сократ. Не в таком ли точно отношении находятся сила и слабость?

Калликл. Да.

Сократ. Быстрота и медлительность?

Калликл. Верно.

Сократ. А также благо и счастье и противоположные им зло и несчастье — каждое приходит в свой черед и в свой черед уходит?

Калликл. Вне всякого сомнения.

Сократ. Значит, если мы отыщем такие вещи, c

которые человек и теряет, и удерживает в одно и то же время, ясно, что ни благом, ни злом они не будут. Согласимся мы на этом? Подумай хорошенько, прежде чем ответить.

Калликл. Я согласен с тобой целиком и полностью.

Сократ. Теперь вернемся к тому, на чем мы сошлись раньше. Как ты понимаешь голод — он приятен или мучителен? Я имею в виду только голод, ничего больше.

Калликл. Мучителен, по-моему. Но есть, когда ты голоден, приятно.

d Сократ. Я тоже так думаю и понимаю тебя. Но сам по себе голод мучителен, верно?

Калликл. Да.

Сократ. И жажда, значит, тоже?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Спрашивать дальше или ты и так согласишься, что мучительна всякая нужда и всякое желание?

Калликл. Соглашусь. Можешь не спрашивать.

Сократ. Хорошо. Значит, пить, когда испытываешь жажду, по-твоему, приятно, не правда ли?

Калликл. По-моему, да.

Сократ. Стало быть, в случае, о котором ты говоришь, «испытывать жажду» значит «страдать»?

e Калликл. Да.

Сократ. А «пить» равнозначно избавлению от нужды и удовольствию?

Калликл. Да.

Сократ. Значит, когда человек пьет, он чувствует радость — так ты понимаешь?

Калликл. Именно так.

Сократ. Хоть и испытывает жажду?

Калликл. Да.

Сократ. И стало быть, страдает?

Калликл. Верно.

Сократ. Видишь, что получается? Когда ты говоришь: «жаждущий пьет», ты утверждаешь, что страдающий радуется. Но разве это происходит не вместе, то есть не в одно и то же время и не в одной и той же части души (либо тела, как тебе угодно: на мой взгляд, это безразлично)? Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. Но ведь ты говоришь, что человек благопо-

лучный не может быть в то же самое время и злополуч- 497
ным.

Калликл. Говорю.

Сократ. А что страдающий может радоваться, это ты признаешь.

Калликл. Как будто бы да.

Сократ. Стало быть, радоваться — не то же, что быть счастливым, а огорчаться — не то же, что несчастным, и, значит, удовольствие и благо — вещи разные.

Калликл. Не понимаю я, что ты там мудришь, Сократ.

Сократ. Понимаешь, Калликл, да только прики-
дываешься. Пойдем же далее, чтобы ты убедился, как b
мудро ты меня наставляешь. Не одновременно ли с
жаждою исчезает у каждого из нас и удовольствие от
питья?

Калликл. Я не понимаю, к чему этот вздор?!

Горгий. Пожалуйста, Калликл, не надо так! Отвечай ради всех нас, чтобы довести беседу до конца.

Калликл. Но Сократ себе верен, Горгий! Всегда одно и то же — спрашивает и разбирает всякие мелочи, пустяки [48]!

Горгий. А тебе что за разница? Совсем не твоя забота их оценивать. Пусть себе разбирает что хочет.

Калликл. Ладно, Сократ, задавай свои мелочные, c
пустячные вопросы, раз Горгий не против.

Сократ. Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых [49]: я-то думал, это недозволено. Начнем с того, на чем ты остановился: не одновременно ли пропадает у каждого из нас жажда и удовольствие?

Калликл. Одновременно.

Сократ. А голод и остальные желания — тоже одновременно с удовольствием?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, страдание и удовольствие d
исчезают одновременно?

Калликл. Да.

Сократ. Но благо и зло не исчезают одновременно, как ты признаешь. Или теперь ты этого уже не признаешь?

Калликл. Нет, признаю. Но что с того?

Сократ. А то, друг, что благо, оказывается, не совпадает с удовольствием, а зло — со страданием. В самом деле, удовольствие и страдание прекращаются

одновременно, а благо и зло — нет, потому что они иной природы. Как же может удовольствие совпадать с благом или страдание — со злом?

А если хочешь, взгляни еще вот с какой стороны —
я думаю, что и тут у тебя не будет согласия с самим
e собою. Суди сам: хороших ты зовешь хорошими не от-
того ли, что в них есть что-то от блага, так же как краси-
выми тех, в ком есть красота?

Калликл. Несомненно.

Сократ. Что же, хорошими ты называешь неразумных и трусливых? Нет, до сих пор по крайней мере ты считал хорошими мужественных и разумных. Или это неверно?

Калликл. Совершенно верно!

Сократ. Пойдем далее. Тебе случалось видеть, как радуется неразумное дитя?

Калликл. Конечно.

Сократ. А взрослого человека, неразумного, но радующегося никогда еще не случалось видеть?

Калликл. Я думаю, случалось. Но что с того?

498 Сократ. Ничего. Ты делай свое — отвечай.

Калликл. Видел и взрослого.

Сократ. Что же, а разумного, который бы огорчался и радовался?

Калликл. Тоже.

Сократ. А кто больше радуется и огорчается — разумные или неразумные?

Калликл. Я думаю, разница невелика.

Сократ. Достаточно и этого. Случалось тебе видеть труса на войне?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. И что же? Кто, по-твоему, больше ра-
b дуется, когда враг отступает, трусы или храбрые?

Калликл. Мне кажется, и те и другие, но первые, может быть, больше. Или примерно одинаково.

Сократ. Это все равно. Значит, трусы тоже радуются?

Калликл. Еще как!

Сократ. И неразумные, по-видимому, тоже?

Калликл. Да.

Сократ. А когда враг наступает, одни трусы огорчаются или храбрые тоже?

Калликл. И те и другие.

Сократ. Одинаково?

Калликл. Пожалуй, трусы больше.

Сократ. А когда враг отступает — они больше радуются?

Калликл. Пожалуй.

Сократ. Значит, огорчаются и радуются неразумные и разумные, трусливые и мужественные примерно одинаково, по твоим словам, и трусливые — даже c больше, чем мужественные?

Калликл. Согласен.

Сократ. Но при этом разумные и мужественные хороши, а трусливые и неразумные — плохи?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, и хорошие, и плохие радуются и огорчаются примерно одинаково?

Калликл. Согласен.

Сократ. Тогда не одинаково ли примерно хороши и плохи хорошие и плохие? Или даже плохие более хороши?

Калликл. Клянусь Зевсом, я тебя не понимаю. d

Сократ. Не понимаешь, что хорошие, по твоим же словам, зовутся хорошими в силу присущего им блага, а плохие — плохими в силу присущего им зла и что удовольствия — это благо, а страдания — зло?

Калликл. Нет, это я понимаю.

Сократ. Значит, в тех, кто радуется, есть благо — удовольствие, если они на самом деле радуются?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. И значит, раз в них есть благо, они хороши, те, кто радуется?

Калликл. Да.

Сократ. Пойдем далее. В тех, кто огорчается, нет ли зла — страданий?

Калликл. Есть.

Сократ. Ты утверждаешь, что плохие плохи от- e того, что им присуще зло. Или ты уже этого не утверждаешь?

Калликл. Нет, утверждаю.

Сократ. Значит, хорошие — это те, кто радуется, а плохие — кто огорчается?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. И кто больше — те более [хороши], кто меньше — менее, а кто одинаково — одинаково?

Калликл. Да.

Сократ. Ты, значит, утверждаешь, что разумные и неразумные, трусливые и мужественные радуются и

огорчаются примерно одинаково или даже трусливые больше?

Калликл. Да, верно.

Сократ. Теперь сообрази вместе со мною, что следует из того, на чем мы согласились: ведь, как го-
499 ворится, и дважды, и трижды прекрасно повторить прекрасное[50]. Мы утверждаем, что хороший — это разумный и мужественный. Так?

Калликл. Так.

Сократ. А плохой — это неразумный и трусливый?

Калликл. Вот именно.

Сократ. С другой стороны, хороший — это тот, кто радуется?

Калликл. Да.

Сократ. А плохой — кто огорчается?

Калликл. Непременно.

Сократ. А огорчаются и радуются хороший и плохой одинаково, а может быть, плохой даже больше?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, плохой с хорошим оказы-
b ваются одинаково хороши или плохой даже лучше? Не такое ли получается следствие из всего предыдущего, если утверждать, что удовольствия и благо — одно и то же? Это ведь неизбежно получается, Калликл, как по-твоему?

Калликл. Я уже давно слушаю тебя, Сократ, и все поддакиваю, а сам думаю вот что: если кто уступает тебе в чем-нибудь хотя бы только шутя, ты все равно радуешься, как мальчишка. Будто ты не знаешь, что и я, и любой другой прекрасно отличаем лучшие удовольствия от худших!

Сократ. Ай-ай-ай, Калликл, какой же ты ковар-
c ный! Водишь меня за нос, как ребенка: то говоришь одно, то совсем другое. Вот уж не думал сначала, что ты нарочно станешь меня обманывать,— раз ты мне друг! Но я вижу, что ошибся, придется, верно, по старинной пословице, сделать веселое лицо и брать что дают[51]. Сколько я понимаю, ты теперь утверждаешь, что бывают удовольствия хорошие, а бывают и плохие. Так?

d Калликл. Да.

Сократ. Хорошие — это, наверное, полезные, а плохие — вредные?

Калликл. Именно.

Сократ. А полезные — это те, что приносят какое-нибудь благо, плохие — те, что приносят зло?

Калликл. Да.

Сократ. Ты имеешь в виду примерно те же удовольствия, какие мы недавно называли, говоря о телесных радостях от еды и питья? Значит, одни из них приносят телу здоровье, силу или иное доброе свойство и эти удовольствия хороши, а противоположные им плохи?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и страдания точно так же — одни хороши, другие скверны?

Калликл. Как же иначе! e

Сократ. И значит, полезные удовольствия и страдания нужно ловить и присваивать?

Калликл. Конечно.

Сократ. А скверные не нужно?

Калликл. Ясно, что нет.

Сократ. Верно, потому что все должно делаться
ради блага, как мы рассудили, если ты помнишь,— я
и Пол. Не присоединишься ли и ты к нашему суждению, что у всех действий цель одна — благо и что все
прочее должно делаться ради блага, но не благо ради 500
чего-то иного? Подаешь ли и ты свой голос вместе
с нашими двумя?

Калликл. Подаю.

Сократ. Стало быть, благу следует подчинить все остальное, в том числе и удовольствия, но никак не благо — удовольствиям.

Калликл. Конечно.

Сократ. А всякому ли человеку по силам выбрать, какие из удовольствий хороши и какие плохи, или тут потребен в каждом случае человек опытный?

Калликл. Без этого не обойтись.

Сократ. Давай еще припомним кое-что из того,
что я говорил Полу и Горгию. А говорил я, если ты не
забыл, что бывают занятия, которые обращены только b
на удовольствия, и ни на что иное, и лучшего от худшего не отличают, и другие занятия, ведающие тем, что есть благо и что зло. Среди тех, что направлены на удовольствия, я поместил поварское дело — простую сноровку, а не искусство, а среди тех, что на благо,— искусство врачевания.

Заклинаю тебя богом дружбы [52], Калликл, не ду-
май, что ты непременно должен надо мною подшучи- c

вать, не отвечай что придется вопреки собственному мнению, но и мои слова, пожалуйста, не принимай в шутку. Ведь ты видишь, беседа у нас идет о том, над чем и недалекий человек серьезно бы призадумался: как надо жить? Избрать ли путь, на который ты призываешь меня, и делать, как ты говоришь, дело, достойное мужчины,— держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по вашему образцу — или же посвятить жизнь философии? И в чем разница между этими двумя путями?

d И пожалуй, всего лучше начать так же, как раньше,— с различия между ними, а установив различие и придя к согласию, что это действительно два разных образа жизни, рассмотреть, в чем именно они отличаются один от другого и какой из двух следует предпочесть. Но пожалуй, ты еще не совсем меня понимаешь.

Калликл. Совсем не понимаю!

Сократ. Сейчас скажу яснее. Как мы с тобою согласились, существует благо и существует удовольствие, и благо — не то, что удовольствие, и приобретается каждое из двух особыми заботами и трудами, и гнаться за удовольствием — одно занятие, а за бла-
e гом — другое... но сперва подтверди, согласились ли мы с тобой в этом. Подтверждаешь?

Калликл. Да.

Сократ. А то, что я говорил им обоим,— признайся, прав я был тогда, как тебе показалось? Говорил же я примерно так, что приготовление пищи считаю не
501 искусством, а сноровкой в отличие от врачевания, ибо врачевание постигло и природу того, что оно лечит, и причину собственных действий и может дать отчет в каждом своем шаге. А приготовление пищи, которое целиком направлено на удовольствие и ему одному служит, устремляется к своей цели вообще безо всякого искусства, безрассудно и безотчетно, не изучив ни природы удовольствия, ни причины, не делая, можно сказать, никаких подсчетов и различий, но просто-напросто благодаря долгому опыту храня память о том, что слу-
b чается обычно,— так только и доставляет оно всевозможные удовольствия.

Прежде всего подумай, достаточно ли это убедительно, на твой взгляд, и не кажется ли тебе, что подобные занятия могут быть направлены и на душу и

что одни из них — искусства и пекутся о высшем для
души благе, а другие этим благом пренебрегают и, как
и там, целиком обращены на услаждение души, вопро-
сом же, какие из удовольствий лучше, какие хуже, не
задаются, и нет у них иной цели, кроме как доставлять
усладу, лучшими ли средствами или худшими — все c
равно. Мне, Калликл, кажется, что такие занятия
существуют, и я зову их угодничеством перед телом,
или перед душою, или перед чем-то еще, раз человек
служит одному удовольствию, совсем не различая меж
лучшим и худшим. Присоединишься ли ты к нашему
мнению или будешь возражать?

Калликл. Нет, не буду, и соглашаюсь, чтобы твое рассуждение подвинулось вперед и чтобы угодить нашему Горгию.

Сократ. Это верно лишь для одной души, а для d
двух и для многих — нет?

Калликл. Нет, и для двух, и для многих тоже.

Сократ. Значит, возможно угождать и многим душам сразу, не заботясь о том, что́ для них всего лучше?

Калликл. Думаю, да.

Сократ. Так можешь ли ты назвать занятия, ко-
торые на это обращены? Или, если хочешь, я буду
спрашивать, а ты, когда решишь, что я называю верно,
подтвердишь, когда неверно — ответишь «нет». Сперва e
давай рассмотрим игру на флейте[53]. Не кажется ли
тебе, Калликл, что она как раз из числа таких занятий:
ищет только нашего удовольствия, а больше ни о чем
не заботится?

Калликл. Да, кажется.

Сократ. Стало быть, и все прочие занятия в том же роде, например игра на кифаре во время состязаний?

Калликл. Да.

Сократ. А что скажешь про постановку хоров и со-
чинение дифирамбов? Ты не находишь, что и здесь то
же самое? Может быть, по-твоему, Кинесий, сын Ме-
лета[54], старается сочинить что-нибудь такое, от чего
слушатели стали бы лучше, или он думает только о
том, что́ понравится толпе, собравшейся в театре? 502

Калликл. Ясно, Сократ, что так оно и есть, по крайней мере с Кинесием.

Сократ. А отец его, Мелет? Разве тебе казалось, что он поет под кифару ради высшего блага? Впрочем, сказать по правде, и не ради высшего удовольствия

тоже: его пение только терзало слух зрителям. Взгляни, однако, не кажется ли тебе, что вообще пение под кифару и сочинение дифирамбов придуманы ради удовольствия?

Калликл. Да, верно.

b Сократ. А это почтенное и дивное занятие, сочинение трагедий,— оно о чем печется? Не на то ли направлены все его усилия, чтобы угождать зрителям,— как тебе кажется? — или же еще и на то, чтобы с ними спорить, и если что зрителям приятно и угодно, но вредно — этого не говорить, а если что тягостно, но полезно — это и возглашать и воспевать, не глядя, рады они тому или нет? Какое же из двух свойств обнаруживает, по-твоему, занятие трагического поэта?

c Калликл. Ясно, Сократ, что больше оно гонится за удовольствием и благоволением зрителей.

Сократ. Но как раз подобные занятия, Калликл, мы только что назвали угодничеством.

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Теперь скажи, если отнять у поэзии в целом напев, ритм и размер, останется ли что, кроме слов?

Калликл. Ровно ничего.

Сократ. И слова эти, очевидно, обращены к большой толпе, к народу?

Калликл. Да.

Сократ. Выходит, что поэзия — это заискивание перед народом?

d Калликл. Выходит, что так.

Сократ. И к тому же красноречивое. Или, по-твоему, поэты в театрах не блещут красноречием?

Калликл. Ты прав.

Сократ. Ну вот, стало быть, мы обнаружили особый вид красноречия — для народа, который состоит из людей всякого разбора: из детей, женщин, мужчин — рабов и свободных [55]. Особенно восхищаться мы этим красноречием не можем, потому что сами называем его льстивым угодничеством.

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Хорошо. А красноречие для народа — в
e Афинах и в других городах,— который состоит из свободных мужчин,— как о нем будем судить? Кажется ли тебе, что ораторы постоянно держат в уме высшее благо и стремятся, чтобы граждане, внимая их речам, сделались как можно лучше, или же и они гонятся за

благоволением сограждан и ради собственной выгоды пренебрегают общей, обращаясь с народом как с ребенком — только бы ему угодить! — и вовсе не задумываясь, станет ли он от этого лучше или хуже?

Калликл. Это вопрос не простой, не такой, как прежние. Есть ораторы, речи которых полны заботы о народе, а есть и такие, как ты говоришь. 503

Сократ. Достаточно и того! Если и красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самою угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая — прекрасным попечением о душах сограждан, чтобы они стали как можно лучше, бесстрашной защитой самого лучшего, нравится это слушателям или не нравится. Но ведь такого красноречия ты никогда b и не видел! Если же ты все-таки можешь назвать подобного человека среди ораторов, скорее говори, чтобы и мне знать, кто это такой.

Калликл. Но клянусь Зевсом, среди нынешних я не могу назвать никого.

Сократ. Ну что ж, а среди старинных можешь? Такого, чьи речи заставили афинян сделаться лучше, чем в прежние времена, когда этот оратор еще не выступал перед ними? Я, например, не знаю, о ком ты говоришь.

Калликл. Не знаешь? Ты не слыхал ни про Фе- c мистокла, что он был замечательный человек, ни про Кимона, ни про Мильтиада, ни даже про Перикла [56], хотя уж он-то умер совсем недавно и ты слышал его собственными ушами?

Сократ. Верно, Калликл, но только тогда, ежели верны прежние твои утверждения об истинной добродетели — что она состоит в исполнении желаний, собственных и чужих. А если неверны, если, как мы вынуждены были согласиться после, потворствовать надо лишь тем из желаний, которые, исполнившись, делают человека лучше, а тем, что делают хуже,— не надо, и d это — особое искусство, можно ли утверждать, что хоть один из четверых отвечает нашим условиям?

Калликл. Мне трудно тебе сказать.

Сократ. Но если ты очень постараешься, то найдешь ответ. Давай вот так же, не торопясь, разберем, соответствовал ли кто из них этим условиям. Речи достойного человека всегда направлены к высшему благу, он никогда не станет говорить наобум, но всегда e держит в уме какой-то образец [57], как и все остальные

мастера: стремясь выполнить свое дело, каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которою они трудятся, приобрела определенный вид. Взгляни, если хочешь, на живописцев, на строителей, на корабельных мастеров, на любого из прочих мастеров, кого ни выбери,— в каком порядке располагает каждый все части своей работы, подгоняя
504 и прилаживая одну к другой, пока не возникнет целое — стройное и слаженное! Подобно остальным мастерам, и те, о которых мы говорили недавно, те, что заботятся о человеческом теле,— учители гимнастики и врачи — как бы налаживают тело и приводят его в порядок. Признаем мы, что это так или нет?

Калликл. Пусть будет так.

Сократ. Стало быть, слаженность и порядок делают дом пригодным, а неслаженность — непригодным?

Калликл. Да.

Сократ. И судно — так же?

b Калликл. Да.

Сократ. И то же самое мы скажем про наше тело?

Калликл. Конечно.

Сократ. А про душу? Неслаженность делает ее пригодной и здравой или же некая слаженность и порядок?

Калликл. После всего, в чем мы согласились раньше, необходимо согласиться и в этом.

Сократ. Как же они зовутся, эти телесные свойства, которые возникают из порядка и слаженности?

Калликл. Вероятно, ты имеешь в виду здоровье и силу?

c Сократ. Верно. А то, что в душе возникает из порядка и слаженности? Постарайся догадаться и дать этому название.

Калликл. А почему ты сам не скажешь, Сократ?

Сократ. Что ж, если тебе больше так нравится, буду говорить я. Ты же подтверждай мои слова, если сочтешь их правильными, а если нет — опровергай и стой твердо. Мне кажется, что имя телесному порядку — «здравость» и что из него возникает в теле здоровье и все прочие добрые качества. Так или нет?

Калликл. Так.

d Сократ. А порядок и слаженность в душе надо называть «законностью» и «законом», через них становятся люди почтительны к законам и порядочны, а

это и есть справедливость и воздержность. Верно или нет?

Калликл. Верно.

Сократ. Стало быть, вот что будет стоять перед глазами у того оратора, искусного и честного: какие бы речи он ни произносил, воздействуя на души, какие бы поступки ни совершал и что бы ни дарил, ни отнимал — и даря, и отнимая, он постоянно будет озабочен тем, как поселить в душах сограждан справедливость c и изгнать несправедливость, поселить воздержность, изгнать распущенность и вообще поселить все достоинства, а все пороки удалить. Согласен ты или нет?

Калликл. Согласен.

Сократ. И что пользы, Калликл, для больного и негодного тела в обильной и вкусной пище, в питье и прочем тому подобном, если лучше ему от этого не станет нисколько, а скорее, по справедливому рассуждению, станет хуже? Так ведь?

Калликл. Пусть будет так. 505

Сократ. В самом деле, я не думаю, чтобы тогда человеку стоило жить: раз тело его непригодно для жизни, значит, и сама жизнь неизбежно будет негодной. Или, может, не так?

Калликл. Так.

Сократ. Вот и утолять свои желания врачи разрешают, как правило, только здоровому: есть вволю, когда проголодаешься, или пить, когда почувствуешь жажду, а больному, как говорится, на всякое хотение необходимо терпение. Согласен ты со мной?

Калликл. Да.

Сократ. А для души, мой любезнейший, не то же b ли самое правило? Пока она испорчена — неразумна, необузданна, несправедлива, нечестива,— нужно удерживать ее от желаний и не разрешать ничего, кроме того, что сделает ее лучше. Да или нет?

Калликл. Да.

Сократ. Потому что так будет лучше для нее самой?

Калликл. Конечно.

Сократ. А удерживать от того, что она желает, не значит ли обуздывать ее и карать?

Калликл. Да, значит.

Сократ. Стало быть, обуздание для души лучше необузданности — вопреки тому, что ты недавно утверждал?

c Калликл. Я тебя не понимаю, Сократ. Спроси кого-нибудь другого.

Сократ. Что это за человек: не терпит помощи и услуг и не согласен подчиняться тому, о чем идет у нас разговор,— обузданию и каре!

Калликл. Что бы ты ни говорил, мне это совершенно безразлично, я отвечал тебе только в угоду Горгию.

Сократ. Будь по-твоему. Но что же мы будем делать? Так и оборвем беседу на середине?

Калликл. Решай сам.

Сократ. Даже сказки и те, говорят, нельзя рас-
d сказывать кое-как: надо непременно придать им заглавие, чтоб они не скитались вокруг безголовыми. Отвечай, стало быть, до конца, чтобы и наше рассуждение не осталось без головы.

Калликл. Никак от тебя не отвяжешься, Сократ! Послушай-ка меня — оставим этот разговор или толкуй еще с кем-нибудь.

Сократ. Ну что ж, кто еще желает — только бы нам не бросать беседу незаконченной?

Калликл. А сам ты не мог бы ее продолжить, либо ведя речь один, либо отвечая на свои же вопросы?

e Сократ. Чтобы со мною вышло, как у Эпихарма [58]: раньше двое говорили — я и один справлюсь? Но кажется, иного выхода нет. Так и поступим. И думаю, все мы наперебой должны стараться понять, что́ в наших рассуждениях правда и что́ ложь: выяснить это будет благом для всех.

506 Сейчас я расскажу, как, на мой взгляд, обстоит дело, и, если кто из вас решит, что я соглашаюсь сам с собою вопреки истине, пусть остановит меня и возражает. Ведь в точности я и сам еще не знаю того, о чем говорю, я только ищу вместе с вами, и если кто, споря со мною, найдет верный довод, я первый с ним соглашусь. Но говорить я буду лишь в том случае, если вы считаете нужным довести наше рассуждение до конца. Если же не хотите, давайте оставим его и разойдемся.

Горгий. Нет, Сократ, я думаю, что расходиться нам
b еще никак нельзя, пока ты не завершил рассуждение. Мне кажется, и остальные того же мнения. Что до меня, так я очень хочу услышать, как ты сам закончишь начатое.

Сократ. Я бы, Горгий, очень охотно продолжил наш разговор с Калликлом до тех пор, пока не вложил бы

ему в уста слова Амфиона вместо речей Зета[59]. Но раз ты, Калликл, не склонен довести рассуждение до конца вместе со мною, так хотя бы слушай внимательно и возражай в том случае, если решишь, что я говорю непра- c
вильно. И если ты меня опровергнешь, я не стану на тебя сердиться, как ты на меня, наоборот — запишу тебя первым своим благодетелем[60].

Калликл. Нет, говори сам, мой любезный, и сам заканчивай.

Общефилософские выводы

Сократ. Тогда слушай, я повторю сначала. Удовольствие и благо — одно и то же? — Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом.— Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? — К удовольствию ради блага.— Удо-
вольствие — это то, что, появляясь, дает нам радость, d
а благо — то, что своим присутствием делает нас хорошими? — Совершенно верно.— Но хорошими становимся и мы, и все прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? — По-моему, это непременное условие, Калликл.— Но достоинство каждой вещи — будь то утварь, тело, душа или любое живое существо — возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через искусство, которое к ней приложено.
Не так ли? — По-моему, так.— Значит, достоинство e
каждой вещи — это слаженность и упорядоченность? — Я бы сказал, что да.— Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей? — Думаю, что так.— Значит, и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной? — Непременно.— Но душа, в которой есть порядок,— это умеренная душа? — Иначе быть не мо-
жет.— А умеренная — это воздержная? — Несомнен- 507
но.— Значит, воздержную душу надо считать хорошей. Я ничего иного прибавить не могу, друг Калликл. Ты же, если можешь, прибавь.

Калликл. Продолжай сам, мой любезный.

Сократ. Вот я и говорю, что, если воздержная душа — это хорошая, тогда та, что наделена противоположным свойством, будет дурной. Я говорю о душе неразумной и невоздержной.— Совершенно верно.— А воздержный человек будет обходиться как до́лжно и с богами и с лю́дьми: ведь, поступая не так, как
до́лжно, он окажется уже невоздержным.— Да, непре- b
менно.— Но конечно, обходиться как до́лжно с людь-

ми — значит соблюдать справедливость, а с бога-
ми — благочестие. А кто соблюдает справедливость и
благочестие, тот непременно справедлив и благоче-
стив.— Да.— И непременно мужествен вдобавок. Воз-
держный человек не станет ни гнаться за тем, что не
дóлжно, ни уклоняться от того, что дóлжно, наоборот,
и что-то преследуя, и от чего-то уклоняясь, он испол-
нит свой долг — коснется ли дело людей или вещей,
удовольствий или огорчений,— а если долг велит тер-
c петь, будет стойко терпеть. Стало быть, Калликл, воз-
держный человек — справедливый, мужественный и
благочестивый, как мы с тобою выяснили,— непре-
менно будет безупречно хорошим, а хороший всегда
поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он бла-
жен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно,
несчастлив. Он-то и составит противоположность воз-
держному — тот самый разнузданный, которого ты
восхвалял.

Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если
верно, тогда тот, кто желает быть счастливым, пусть
d приучает себя к воздержности, пусть стремится к ней,
а от разнузданности каждому из нас надо бежать со
всех ног, и больше всего надо стараться, чтобы вообще
не было надобности терпеть наказания, если же все-
таки надобно — нам ли самим или кому из наших близ-
ких, будь то частное лицо или целый город,— следует
принять возмездие и кару: иначе виновному не бывать
счастливым.

Такою мне представляется цель, которую надо ви-
деть перед собой в течение жизни, и ради нее не ща-
e дить сил — ни своих, ни своего города,— чтобы спра-
ведливость и воздержность стали спутницами каждого,
кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать
волю необузданным желаниям, не торопиться их уто-
лять, потому что это нескончаемое зло, это значит
вести жизнь разбойника. Подобный человек не может
быть мил ни другим людям, ни богу, потому что он не
способен к общению, а если нет общения, нет и дружбы.
508 Мудрецы [61] учат, Калликл, что небо и землю, богов и
людей объединяют общение, дружба, порядочность,
воздержность и высшая справедливость; по этой причи-
не они и зовут нашу Вселенную «космосом», а не «бес-
порядком», друг мой, и не «бесчинством». Ты же, мне
кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь,
несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь,

как много значит и меж богов, и меж людей равенство — я имею в виду геометрическое равенство[62],— и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты пренебрегаешь геометрией.

Как бы там ни было, нужно либо опровергнуть этот наш довод, показав, что не справедливостью и не воз- b
держностью счастлив счастливый и не своей испорченностью несчастлив несчастный, либо, если наш довод верен, рассмотреть, каковы его следствия. Следует же из него, Калликл, все прежнее, о чем ты спрашивал, не шутки ли я шучу, когда утверждаю, что надо выступать с обвинением и против самого себя, и против сына, и против друга, если совершена несправедливость, и что в этом случае полезно обращаться за помощью к красноречию. Истиной оказывается и то, в чем Пол, по твоему мнению, согласился со мною из ложного стыда,— что чинить несправедливость хуже, чем терпеть, и насколько хуже, настолько же постыднее. c
И если кто решил овладеть красноречием по-настоящему, он должен быть человеком справедливым и сведущим в делах справедливости — в этом со мною согласился Горгий, и, как считает Пол, тоже из ложного стыда.

Раз это так, давай поглядим, чем, собственно, ты меня коришь? Верно или нет, будто я не могу помочь ни себе самому, ни кому бы то ни было из друзей или близких, не могу спасти никого даже в случае самой крайней опасности, но, словно лишенный прав, отдан на произвол любому встречному — пожелает ли он отхлестать меня, если вспомнить крепкое твое вы- d
ражение, по щекам, пожелает ли отнять имущество или изгнать из города, наконец, даже убить? Нет ничего позорнее такого положения — вот твое слово. А какое мое, слыхали уже не раз, но я повторю снова — это нисколько не помешает.

Я не согласен, Калликл, что самое позорное на свете — несправедливо терпеть пощечины, или попасть e
в руки мучителей, или оказаться обворованным; нет, бить и мучить меня вопреки справедливости или красть мое имущество — вот что и позорнее, и хуже; грабить, продавать в рабство, вламываться в мой дом — словом, чинить любую несправедливость против меня или моего имущества и позорнее, и хуже для того, кто ее чинит, чем для меня, потерпевшего.

Что дело обстоит именно так, как я утверждаю, уже
509 выяснилось в ходе нашей беседы и скреплено — хоть это и прозвучит, пожалуй, чересчур резко — железными, несокрушимыми доводами. Во всяком случае, до сих пор они казались вполне надежными, и, пока ты их не опровергнул — ты или кто другой, еще более пылкий,— любой, кто выскажет суждение, отличное от моего, не может быть прав. Что до меня, я все время твержу одно: как обстоит дело в точности, мне неизвестно, но до сих пор, как вот и нынче, я ни разу не встретил человека, который был бы в состоянии высказаться по-иному, не попав при этом впросак.

b Вот почему я полагаю, что я прав. Но если несправедливость — величайшее зло для того, кто ее чинит, и если существует зло еще большее — остаться безнаказанным, совершивши несправедливость, в чем же тогда состоит помощь, которую должен оказать себе человек, чтобы на самом деле не попасть впросак? Не в том ли, чтобы отвратить от себя самую страшную беду? И если ты не в силах оказать такую помощь ни себе, ни своим друзьям и близким, это, вне всякого
c сомнения, величайший позор; следом за ним идет бессилье против второго по размерам зла, потом — против третьего и так дальше. Каковы размеры зла, такова и слава, если можешь от него оборониться, и бесславие, если не можешь. Разве не так, Калликл?

Калликл. Так.

Сократ. Стало быть, из двух зол большее, по нашему суждению,— чинить несправедливость, а меньшее — ее терпеть. Что же нужно человеку для надежной
d защиты против обоих, так чтобы и не чинить несправедливость, и не терпеть ее? Сила ему нужна или добрая воля? Я спрашиваю: если человек не желает подвергаться несправедливости, этого достаточно, или же нужна сила, чтобы избегнуть несправедливости?

Калликл. Ясно, что нужна сила.

Сократ. А как насчет того, кто чинит несправедливость? Если человек не захочет ее чинить, довольно его доброй воли, или же и для этого потребны какая-то
e сила и искусство, которому надо выучиться и в нем усовершенствоваться, а иначе несправедливых поступков не минуешь? Ответь мне, пожалуйста, Калликл, верно или нет, на твой взгляд, согласились раньше мы с Полом, когда вынуждены были признать, что никто не чинит несправедливости по доброй воле, но всякий поступающий

несправедливо несправедлив поневоле?

Калликл. Пусть будет так, Сократ, лишь бы ты довел до конца свое рассуждение.

Сократ. Значит, по-видимому, и для этого нужны 510
какая-то сила и искусство — для того чтобы воздерживаться от несправедливости.

Калликл. Да.

Сократ. Что же это за искусство, которым надо овладеть, чтобы не испытывать ее вообще или, на худой конец, в наименьшей степени? Посмотри, разделишь ли ты мое мнение. А оно вот какое: нужно либо самому стоять у власти в городе или даже сделаться тираном, либо быть сторонником существующего в государстве порядка.

Калликл. Видишь, Сократ, я всегда готов одобрить твои слова, если только ты говоришь дело! То, b
что ты сейчас сказал, по-моему, совершенно правильно.

Сократ. Тогда смотри, не одобришь ли и того, что я хочу сказать дальше. Мне кажется, что самая тесная дружба, как о том судят древние мудрецы, бывает у сходных меж собою людей[63]. Тебе тоже так кажется?

Калликл. Да.

Сократ. Теперь допустим, что власть находится в руках тирана, свирепого и невежественного, а в том же городе живет человек намного лучший,— тиран, конечно, станет его бояться и никогда не сможет искренне c
с ним подружиться?

Калликл. Конечно.

Сократ. И так же точно — с человеком, который намного хуже его. Такого человека тиран будет презирать и никогда не станет искать его дружбы.

Калликл. И это правда.

Сократ. Остается лишь один друг, которым тиран будет дорожить,— одинакового с ним нрава и одинаковых вкусов, а потому и с полной охотою подчиняющийся своему властителю. Он будет большою силой d
в том городе, его никто не обидит безнаказанно. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. И если бы кто из молодых в том же городе задался мыслью: «Каким образом мне войти в силу, чтобы ни от кого не терпеть обиды?» — ему, по-видимому, надо следовать той же дорогой: с молодых лет приучаться разделять все радости и печали госу-

даря, чтобы по возможности больше ему уподобиться. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. Он-то, значит, и достигнет своего — бу-
e дет недосягаем для несправедливости и, как это у вас зовется, станет большою силою в городе.

Калликл. Несомненно.

Сократ. Но будет ли он свободен и от несправедливых поступков? Или об этом и думать нечего, раз он уподобится властителю, который сам несправедлив, и станет большою силою подле него? Да, все его усилия — я совершенно уверен — будут направлены на то, чтобы по возможности причинить как можно больше несправедливости людям и, чиня несправедливость, уходить от наказания. Разве не так?

Калликл. Пожалуй.

511 Сократ. Значит, его постигнет величайшее зло — он развратится душою и станет мучителем, подражая своему всесильному господину.

Калликл. Не пойму я, Сократ, как это ты ухитряешься вывернуть наизнанку любой довод! Разве тебе неизвестно, что этот человек, который подражает тирану, лишит и жизни, и имущества того, кто не подражает,— стоит ему только захотеть?

b Сократ. Известно, дорогой мой Калликл, ведь я не глухой и слышу это часто не только от тебя, но и от Пола и чуть ли не от каждого из афинян. Но и ты меня послушай: лишить-то он лишит, если захочет, однако ж негодяй останется негодяем, а его жертва — человеком достойным.

Калликл. Так разве это не возмутительно?

Сократ. Нет, по крайней мере для здравого ума, как показывает наше рассуждение. Или ты считаешь, что заботиться надо только о том, как бы прожить подольше и совершенствоваться лишь в тех искусствах,
c которые всегда вызволят нас из опасности, например, как ты мне советуешь, в красноречии, спасающем человека в судах?

Калликл. И клянусь Зевсом, это правильный совет!

Сократ. Скажи, мой любезный, а умение плавать — тоже дело важное, как по-твоему?

Калликл. По-моему, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Но ведь и оно спасает от смерти, когда попадаешь в такие обстоятельства, где потребно это

уменье. А если оно кажется тебе слишком ничтожным, я назову другое, более значительное — мастер- d
ство кормчего, которое спасает от величайших опасностей не только наши души, но и наши тела, и наше имущество, совсем как красноречие. А между тем оно непритязательно и скромно, не важничает так, словно совершает что-то необычайное, но, сослуживши нам ту же самую службу, что судебное красноречие, например доставив нас целыми и невредимыми с Эгины сюда, зарабатывает на этом, если не ошибаюсь, всего два обола, а если едешь очень издалека — из Египта или
из Понта, за великое это благодеяние, сохранивши e
в целости, как я уже сказал, и человека, и его детей, и добро, и женщин, берет от силы две драхмы [64], когда судно причалит в гавани; а тот, кто владеет этим мастерством и кто исполнил все дело, сходит на сушу и скромно прогуливается по берегу подле своего корабля. Вероятно, кормчий способен рассудить, что неизвестно, кому из спутников, которым он не дал по-
гибнуть в волнах, принес он пользу, а кому вред. Ведь 512
он знает, что высадил их на берег совершенно такими же, какими принял на борт,— ничуть не лучшими ни телом ни душою,— и потому говорит себе: нет, если кто, страдая тяжелыми и неисцелимыми телесными недугами, не потонул, так это его несчастье, что он не умер, и никакой пользы я ему не принес, но если кто скрывает множество неисцелимых недугов в душе, которая
драгоценнее тела, то разве стоит ему жить, разве пой- b
дет ему на пользу спасение от морской пучины, от суда или от любой иной напасти — ведь негодяю лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной.

Вот почему кормчий обычно не важничает и не бахвалится, хоть и спасает нас от смерти, и строитель военных машин — тоже, а между тем, мой почтенный, он не уступит не только кормчему, но и никому иному на свете, даже полководцу: целые города спасает он от гибели в иных случаях. Ты, конечно, не поставишь его в один ряд с судебным оратором? Если бы, однако, он захотел по вашему примеру, Калликл, произнести
похвальное слово своему занятию, то засыпал бы вас c
словами, призывая сделаться строителями машин, утверждая, что это необходимо и что всякое другое занятие ничего не стоит: доводов ему хватит. И тем не менее ты презираешь его и его ремесло, «строитель

машин» для тебя что-то вроде позорной клички, ты не
захочешь отдать свою дочь за его сына и своему сыну
не позволишь взять его дочь.

Но на каком же основании хвалишь ты собственное
дело и по какому праву презираешь строителя машин
d и остальных, о ком я только что упоминал? Да, знаю,
ты, верно, скажешь, что ты лучше их и произошел от
лучших родителей. Но если «лучшее» — не то, что по-
нимаю под ним я, если добродетель — в том, чтобы
спасать себя и свое имущество, каков бы ты ни был
сам, тогда смешно хулить и строителя машин, и врача,
и все прочие искусства, созданные для спасения нашей
жизни и нашего добра.

Но посмотри внимательно, мой милый, может быть,
благородство и добро все же не в том, чтобы спасать
e и спасаться? Конечно, жить — сладко. Но человеку ис-
тинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо
ему думать, как бы прожить подольше, не надо цеплять-
ся за жизнь, но, положившись в этом на божество и по-
верив женщинам, что от своей судьбы никому не уйти [65],
надо искать способ провести дни и годы, которые ему
предстоят, самым достойным образом; пусть решит,
513 следует ли приноровляться к государственному строю
своего города, и если да, то ты, Калликл, должен сде-
латься очень похож на афинский народ, чтобы приоб-
рести его благосклонность и большую силу в городе.
Только разочти, любезный, будет ли нам от этого прок,
и тебе и мне, и не случится ли с нами того же, что
бывает, как говорят, с фессалийскими ведьмами [66],
когда они сводят луну с неба: захват этой власти в
городе может стоить нам самого дорогого на
b свете.

Если же ты полагаешь, что хоть кто-нибудь может
выучить тебя искусству, которое даст тебе большую силу
в городе, меж тем как ты отличен от всего общества,
его правил и порядков,— в лучшую ли сторону или
в худшую, все равно,— ты, по-моему, заблуждаешься,
Калликл. Да, потому что не подражать надо, а уро-
диться таким же, как они, если хочешь достигнуть
подлинной дружбы с афинянами,— впрочем, и с сыном
Пирилампа [67] тоже, клянусь Зевсом. Вот если кто
сделает тебя точь-в-точь таким же, как они, тот и ис-
c полнит твое желание — выведет тебя в государст-
венные мужи и в ораторы. Ведь каждый радуется,
когда слышит речи себе по нраву, а когда не по нраву —

сердится. Или, может быть, ты хотел бы возразить, приятель? Что же именно, Калликл?

Калликл. Не знаю, чем это объяснить, Сократ, но мне кажется, что ты прав. Впрочем, я — как все люди: до конца ты меня не убедил.

Сократ. Это любовь к демосу, Калликл, засела
у тебя в душе и борется со мною, но если мы разберем
то же самое еще несколько раз и вдобавок более осно- d
вательно, ты убедишься до конца. А пока вспомни, что
мы различали два вида занятий, обращенных как на
тело, так и на душу: одни служат удовольствию, другие — высшему благу, которое отнюдь не уступчиво, напротив — упорно отстаивает свое. Так мы как будто определяли?

Калликл. Да, так.

Сократ. И те, которые служат удовольствию, суть не что иное, как низкое угодничество. Верно?

Калликл. Пусть будет так, если хочешь. e

Сократ. А другие направлены на то, чтобы предмет их заботы, будь то тело или душа, сделался как можно лучше?

Калликл. Да.

Сократ. А если мы проявляем заботу о своем городе и согражданах, не должны ли мы стремиться к
тому же — чтобы сделать сограждан как можно лучше?
Ведь без этого, как мы установили раньше, любая иная
услуга окажется не впрок, если образ мыслей тех, кому 514
предстоит разбогатеть, или встать у власти, или вообще
войти в силу, не будет честным и достойным. Согласен
ты со мною?

Калликл. Конечно, если это тебе приятно.

Сократ. Теперь допустим, Калликл, что мы решили принять участие в общественных, государственных делах и приглашаем друг друга заняться строительством оборонительных стен, корабельных верфей,
храмов — одним словом, чего-то очень большого, не b
надо ли нам испытать себя, выяснив прежде всего,
знаем ли мы строительное искусство, и если знаем, то
от кого выучились? Надо или нет?

Калликл. Разумеется.

Сократ. А во-вторых, случалось ли нам когда-нибудь строить частным образом, для кого-то из друзей или для себя, и удались нам эти постройки или не удались? И если б мы обнаружили, что учители у нас
были знаменитые и хорошие и что мы много и удачно c

строили сперва вместе с ними, а потом и одни, без них, лишь тогда было бы оправданным и разумным приступать к общественному делу. Но если бы мы не могли ни назвать учителя, ни показать своих построек или же, наоборот, показали бы много построек и все никуда не годные, было бы безумием браться за общественное дело и призывать к этому друг друга. Как мы
d рассудим — прав я или нет?

Калликл. Совершенно прав.

Сократ. И так же во всех прочих случаях, например, если бы мы захотели пойти на государственную службу и призывали друг друга заняться врачебным делом. Прежде чем решить, что мы для этого годны, мы, конечно, испытали бы один другого, ты — меня, а я — тебя. «Во имя богов,— спросил бы ты,— а у самого Сократа как здоровье? И случалось ли ему лечить и вылечивать других людей, рабов или свободных?» Вероятно, и я испытал бы тебя таким же образом. И если
e бы мы обнаружили, что никто не сделался здоровее с нашею помощью — ни из иноземцев, ни из сограждан, мужчин и женщин,— клянусь Зевсом, Калликл, положение оказалось бы поистине смехотворным: люди дошли бы до такого безрассудства, что, не испробовав свои силы частным образом — вначале наудачу, а потом стараясь укрепиться в своем искусстве,— они брались бы за него, подобно гончару, начинающему, как говорят, «учиться гончарному делу с бочонка» [68], и не только сами пытались бы занять общественную должность, но и звали других таких же невежд, как и они! Разве это не безумие, как тебе кажется?

Калликл. Мне кажется, да.

515 Сократ. А теперь, любезный мой, раз ты сам недавно принялся за государственные дела и раз стыдишь меня за то, что я к этим делам равнодушен, и зовешь последовать твоему примеру, не испытать ли нам друг друга? «Что, стал ли в прежние времена кто-нибудь из афинян лучше благодаря Калликлу? Есть ли хоть один человек, иноземец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным — несправедливым, распущенным и безрассудным, а Калликл превратил бы его в че-
b ловека достойного?» Скажи мне, Калликл, если кто задаст тебе такой вопрос, что ты ответишь? Кто стал лучше благодаря общению с тобою, кого ты назовешь? Отчего же ты молчишь — разве ты ничего не достиг

в частной жизни, прежде чем взяться за общественное дело?

Калликл. Ох, Сократ, какой же ты задиристый!

Сократ. Да не из задирчивости я тебя спрашиваю, а потому что действительно хочу понять твой взгляд — каким образом, по-твоему, следует вести наши общественные дела? Была ли у тебя с самого начала какая-нибудь иная цель, или ты заботишься только c
об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдобавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек? Признали или нет? Отвечай! Ладно, я сам за тебя отвечу: да, признали. Но если в этом заключается служба, которою порядочный человек обязан своему городу, вспомни про тех мужей, что ты называл немного раньше,— про Пе- d
рикла, Кимона, Мильтиада и Фемистокла — и скажи, по-прежнему ли ты считаешь их хорошими гражданами?

Калликл. Да, по-прежнему.

Сократ. А раз хорошими, ясно, что каждый из них делал сограждан лучше, чем они были раньше. Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. Стало быть, когда Перикл впервые выступал перед народом, афиняне были хуже, нежели в тот день, когда он выступал перед ними в последний раз?

Калликл. Возможно.

Сократ. Нет, не «возможно», мой милый, а «непременно», как явствует из всего, в чем мы с тобой согласились,— разумеется, если он и вправду был хорошим гражданином.

Калликл. Что ж с того? e

Сократ. Ничего. Но ответь мне, пожалуйста, еще вот на какой вопрос: как считается, афиняне благодаря Периклу стали лучше или же, наоборот, развратились по его вине? Я по крайней мере только и слышу, что Перикл, впервые установив и введя жалованье, превратил афинян в лодырей, трусов, пустомель и корыстолюбцев [69].

Калликл. От кого ты это слышишь, Сократ? От молодцев, уродующих наш слух [70]!

Сократ. Но вот что я уже не от других слышу, а знаю точно и ты тоже знаешь, что сперва Перикл пользовался доброю славой и афиняне не присуждали

его ни к какому позорному наказанию, пока сами были хуже, когда же заслугами Перикла сделались
516 честны и благородны — к концу его жизни,— то осудили его за воровство и чуть было смертного приговора не вынесли, считая его, видно, скверным гражданином.

Калликл. Ну и что же? Признать по этой причине Перикла дурным?

Сократ. Ну во всяком случае, скотник, присматривающий за ослами, лошадьми или быками, оказался бы дурным при таких обстоятельствах — если бы он принял животных смирными, и они не лягали бы его, и не бодались, и не кусались, а потом, под его присмот-
b ром, вдруг одичали. Или же тебе не кажется дурным скотник — кто бы он ни был и за каким бы скотом ни ходил,— у которого смирные животные дичают? Да или нет?

Калликл. Да, да — только бы тебе угодить!

Сократ. Тогда угоди мне еще раз и скажи: человек — тоже одно из животных?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. Стало быть, Перикл присматривал за людьми?

Калликл. Да.

Сократ. Что же получается? Не следовало ли им, как мы с тобою только что установили, сделаться под его присмотром справедливее, если он действительно
c хорош и искусен в государственном управлении?

Калликл. Непременно.

Сократ. Но справедливые смирны, как говорит Гомер [71]. А ты что скажешь? Так же, как Гомер?

Калликл. Да.

Сократ. Но у Перикла они одичали и вдобавок накинулись на него самого, чего он уже никак не ожидал.

Калликл. Ты хочешь, чтобы я согласился с тобою?

Сократ. Да, если находишь, что я прав.

Калликл. Будь по-твоему.

Сократ. А если они одичали, значит, сделались несправедливее и хуже?

d Калликл. Пусть будет так.

Сократ. Выходит, Перикл не был искусен в государственном управлении.

Калликл. Да, не был, если верить тебе.

Сократ. Нет, клянусь Зевсом, и тебе тоже, раз ты
не отказываешься от того, с чем раньше соглашался.
А теперь поговорим о Кимоне. Разве те, кого он вы-
хаживал, не подвергли его остракизму, чтобы десять лет
не слышать его голоса? [72] И с Фемистоклом [73] поступили
точно так же, приговорив его к изгнанию, верно?
А Мильтиада [74], победителя при Марафоне, постановили
сбросить в пропасть, и сбросили бы, если бы не вме- e
шался притан. Будь они, однако ж, все четверо людь-
ми дельными и достойными, как ты утверждаешь, ни-
когда бы с ними не случилось ничего подобного. Так не
бывает, чтобы хорошие колесничие сперва не падали
с колесницы, а потом, когда выходят коней и сами ста-
нут опытнее, тогда бы вдруг начали падать. Не бывает
так ни в управлении колесницей, ни в любом ином де-
ле. Или ты другого мнения?

Калликл. Нет.

Сократ. По-видимому, правильно мы говорили
раньше, что не знаем ни одного человека в нашем горо- 517
де, который оказался бы хорош и искусен в государ-
ственном управлении. А ты подтверждал, что в нынеш-
ние времена так оно и есть, но только не в минув-
шие, и выбрал для примера этих четверых. Выяс-
нилось, однако ж, что они ничем не лучше нынешних
и если и были ораторами, то не владели ни истинным
красноречием — в таком случае они не потерпели бы
крушения,— ни даже льстивым.

Калликл. А все же, Сократ, нынешним до них
далеко, никто из нынешних не способен на такие дела,
какие совершил любой из тех четверых.

Сократ. Дорогой мой, если говорить о том, как b
они служили городу, я их тоже не хулю, напротив, мне
кажется, они были расторопнее, чем нынешние, и лучше
умели исполнять все желания нашего города. Но в том,
чтобы не потакать желаниям, а давать им иное направ-
ление — когда убеждением, а когда и силой, так, чтобы
граждане становились лучше,— тут у прежних нет,
можно сказать, ни малейшего преимущества. А в этом c
одном и заключается долг хорошего гражданина! Что же
до кораблей, оборонительных стен, судовых верфей и
многого иного тому подобного, я с тобою согласен —
прежние были ловчее нынешних.

Видишь ли, в течение всей нашей с тобою беседы
происходит забавное недоразумение — мы все время
топчемся на одном месте, оттого что не понимаем друг

друга. Мне кажется, ты уже несколько раз согласился
d и признал, что забота о душе, как и о теле, бывает двух родов. Одна — служанка, она может доставить телу пищу, если оно голодно, питье — если испытывает жажду, платье, покрывала, обувь — если зябнет, и все остальное, какое бы желание ни возникло у нашего тела (я нарочно пользуюсь одними и теми же сравнениями, чтобы легче было меня понять). А раз ты способен раздобыть эти вещи, раз ты трактирщик,
e купец или ремесленник — пекарь, повар, ткач, сапожник, кожевник,— ничего удивительного, если сам ты, занимаясь своими делами, и другие, глядя на тебя, полагаете, будто ты как раз и ухаживаешь за телом. Так считает любой, кому невдомек, что помимо всех этих занятий существуют еще гимнастическое и врачебное искусства, которые и составляют истинный уход за телом и которым принадлежит главенство над теми занятиями и право распоряжаться их плодами, потому
518 что они одни знают, какие из кушаний и напитков на пользу телу и какие во вред, а все остальные ничего в этом не смыслят. Вот почему прочие занятия мы считаем низменными, рабскими, недостойными свободного человека, а врачебное и гимнастическое искусства по справедливости признаем владыками над ними.

Когда я говорю, что то же самое верно и для души, ты, как мне кажется, меня понимаешь и соглашаешься, словно бы убедившись, что я говорю дело, но спустя
b немного вдруг заявляешь, что были честные и достойные граждане в Афинах, а когда я спрашиваю, кто же они, и ты называешь людей весьма сведущих, по твоему мнению, в государственных делах, это, мне кажется, звучит так же, как если бы я спрашивал про гимнастику — кто из мастеров ухода за телом хорош или был хорош в прежние времена,— а ты бы, нисколько не шутя, отвечал: «Пекарь Теарион, Митек, тот, что написал книгу о сицилийской кухне, и трактирщик Сарамб [75], все — удивительные мастера ухаживать за те-
c лом: у одного дивный хлеб, у другого — приправы, у третьего — вино».

Пожалуй, ты рассердился бы, если бы я тебе на это сказал: «Милый мой, да ты совершенный невежда в гимнастике! Ты говоришь мне о прислужниках, которые исполняют наши желания, но понятия не имеют, какие из них прекрасны и благородны, и при случае раскормят людей до тучности и будут осыпаны за это

похвалами, но в конце концов сгонят с костей и то
мясо, что было на них сначала. А жертвы их забот — d
тоже по невежеству — не тех примут за виновников
своих недугов и истощения, кто их потчевал, а тех,
кто случится рядом и подаст какой-нибудь совет,
когда прежняя полнота, приобретенная в ущерб здо-
ровью, долгое время спустя обернется болезнью; вот кого
они будут и винить, и хулить, и даже расправятся с
ними, если смогут, а тех, других, истинных виновников
своих бедствий, будут прославлять».

Вот и теперь, Калликл, ты поступаешь в точности e
так же. Ты хвалишь людей, которые кормили афинян,
доставляя им то, чего они желали. Говорят, будто они
возвеличили наш город, а что из-за этих прежних прави-
телей он раздулся в гнойную опухоль, того не замечают. 519
А между тем они, прежние, набили город гаванями,
верфями, стенами, податными взносами и прочим вздо-
ром, забыв о воздержности и справедливости. И когда
наконец приступ бессилия все-таки разразится, винить
афиняне будут советчиков, которые в ту пору случатся
рядом, а Фемистокла, Кимона, Перикла — виновников
своих бедствий — будут хвалить. Потеряв вместе с но-
выми приобретениями и старое состояние, они, может
быть, напустятся на тебя, если ты не остережешься, и на
моего друга Алкивиада, хоть вы и не настоящие винов- b
ники, а самое большее соучастники вины.

Обрати внимание, какая нелепость совершается
у нас на глазах, да, говорят, бывала и раньше. Я вижу,
что, когда город обходится с кем-нибудь из своих
государственных мужей как с преступником, обви-
няемые негодуют и сетуют на незаслуженную обиду.
«Мы оказали городу столько благодеяний, а теперь
несправедливо из-за него гибнем!» — так они говорят.
Но это ложь от начала до конца! Ни один глава го-
сударства не может незаслуженно погибнуть от руки c
того города, который он возглавляет. Этих мнимых го-
сударственных мужей постигает примерно та же беда,
что софистов. Софисты — учители мудрости — в осталь-
ном действительно мудры, но в одном случае посту-
пают нелепо: они называют себя наставниками добро-
детели, но часто жалуются на учеников, которые их
обижают, отказывая в вознаграждении и других знаках
благодарности за науку и доброе обхождение. Это же d
верх бессмыслицы! Могут ли люди, которые сдела-
лись честны и справедливы, избавившись с помощью

учителя от несправедливости и обретя справедливость, все же совершать несправедливые поступки по несправедливости, которой в них больше нет?! Ты согласен со мною, друг, что это нелепо?

Видишь, Калликл, не желая отвечать, ты и правда заставил меня произнести целую речь.

Калликл. А без моих или еще чьих-нибудь ответов ты говорить не можешь?

e Сократ. Похоже, что могу. Как бы то ни было, а теперь я объясняюсь так пространно потому, что ты не хочешь отвечать. Но скажи во имя бога дружбы [76], мой дорогой, тебе не кажется ли бессмыслицей утверждать, что ты сделал другого человека хорошим (он, дескать, благодаря этому воздействию и стал хорош и остается хорошим) и вместе с тем бранить его негодяем?

Калликл. Да, кажется.

Сократ. Но не такие ли речи слышишь ты от людей, которые утверждают, будто учат добродетели?

520 Калликл. Да, слышу. Но стоит ли вообще говорить об этих ничтожных людишках?

Сократ. А что скажешь о тех, кто утверждает, будто стоит во главе государства и старается сделать его как можно лучше, а потом, когда обстоятельства переменятся, обвиняет его во всех пороках? По-твоему, они сколько-нибудь отличаются от софистов? Нет, милый ты мой, между оратором и софистом разницы нет вовсе, а если и есть, то самая незаметная, как я уже
b говорил Полу. А ты по невéдению одно считаешь чем-то в высшей степени прекрасным — красноречие то есть, а другое презираешь. На самом деле софистика прекраснее красноречия в такой же точно мере, в какой искусство законодателя прекраснее правосудия и гимнастика — искусства врачевания. Одним только ораторам и софистам, на мой взгляд, не пристало бранить своих воспитанников, обвиняя их в неблагодарности, ибо тем самым они обвиняют и самих себя — в том, что не принесли пользы, которую обещали. Не правда ли?

c Калликл. Истинная правда.

Сократ. Похоже, что и оказывать услуги безвозмездно пристало только им одним, если бы их обещания не были ложью. Когда принимаешь любую иную услугу, например выучиваешься, упражняясь, быстро бегать, и учитель не связывает тебя обещанием, не уговаривается о вознаграждении и не берет деньги

сразу же, как только сообщит тебе легкость в беге, ты, может статься, и лишишь его своей благодарности: ведь, сколько я понимаю, причина несправедливых d поступков не медлительность, а несправедливость. Верно?

Калликл. Да.

Сократ. Но раз учитель истребляет эту причину — несправедливость, ему уже нечего опасаться несправедливого обращения со стороны ученика, наоборот, лишь такие услуги и можно оказывать, не уславливаясь о вознаграждении, если только ты действительно способен делать людей лучше. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. Отсюда следует, по-видимому, что в остальных случаях, например если речь идет о строительстве или еще каком-нибудь мастерстве, брать деньги за свои советы нисколько не позорно.

Калликл. По-видимому, да. e

Сократ. А насчет того, о чем мы сейчас толкуем,— как жить самым достойным образом, как лучше всего управлять своим домом или своим городом,— насчет этого отказать в совете, если не рассчитываешь на плату, повсюду считается позорным. Верно?

Калликл. Да.

Сократ. Причина понятна: среди всех услуг одна лишь эта внушает желание ответить добром на добро, и нужно считать хорошим знаком, если сделавший это доброе дело получает затем доброе воздаяние, если же не получает — наоборот. Так или нет?

Калликл. Так. 521

Сократ. К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее как врач или же как прислужник во всем им уступая? Скажи мне правду, Калликл. Ты начал так откровенно, говори же и до конца все, что думаешь, это будет только справедливо. Отвечай мне честно и без страха.

Калликл. Что ж, я скажу: надо прислуживать.

Сократ. Выходит, мой благородный друг, ты при- b зываешь меня льстить и угодничать?

Калликл. Да, если тебе угодно называть мисийца мисийцем [77], Сократ. А в противном случае...

Сократ. Не повторяй в который раз того же самого — что меня погубит любой, кому вздумается!

Потому что я тебе снова отвечу: «Негодяй погубит достойного человека». И не говори, что у меня отнимут имущество, чтобы мне не возразить тебе снова: «Пусть отнимут, а распорядиться отобранным
c не смогут, потому что как несправедливо отнимут, так и распорядятся несправедливо, а если несправедливо — значит, постыдно, а если постыдно — значит, плохо».

Калликл. Как ты твердо, по-видимому, убежден, Сократ, что ни одно из этих зол тебя не коснется,— словно бы живешь вдалеке отсюда и не можешь очутиться перед судом по доносу какого-нибудь отъявленного негодяя!

Сократ. Я был бы и в самом деле безумцем, Калликл, если бы сомневался, что в нашем городе каждого может постигнуть какая угодно участь. Но одно я
d знаю твердо: если я когда-нибудь предстану перед судом и мне будет грозить одна из опасностей, о которых ты говоришь, обвинителем моим и правда будет негодяй — ведь ни один порядочный человек не привлечет невинного к суду,— и я не удивлюсь, услышав смертный приговор [78]. Объяснить тебе почему?

Калликл. Конечно!

Сократ. Мне думается, что я в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления [79] и единственный среди нынешних граждан применяю это искусство к жизни. И раз я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда,
e о чем бы ни говорил,— ради высшего блага, а не ради особого удовольствия,— раз я не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам, мне невозможно будет защищаться в суде. Снова приходят мне на ум слова, которые я сказал Полу: судить меня будут так, как дети судили бы врача, которого обвинил перед ними повар. Подумай сам, как защищаться такому человеку перед таким судом, если обвинитель заявит: «Дети, этот человек и вам самим причинил много зла, и портит младенцев, пуская в ход нож и раскаленное
522 железо, изнуряет вас, душит и одурманивает, назначая горькие-прегорькие лекарства, морит голодом и томит жаждой — не то что я, который закармливает вас всевозможными лакомствами!» Что, по-твоему, мог бы ответить врач, застигнутый такою бедой? Ведь если бы он ответил правду: «Все это делалось ради вашего

здоровья, дети», — представляешь себе, какой крик подняли бы эти судьи? Оглушительный!

Калликл. Пожалуй.

Сократ. Значит, и по-твоему, ему было бы до крайности трудно собраться с мыслями и отвечать?

Калликл. Разумеется. b

Сократ. В таком же самом положении, нисколько не сомневаюсь, очутился бы и я, если бы попал под суд. Я не смогу назвать ни одного удовольствия, которое бы я им доставил, а ведь именно в этом, на их взгляд, заключаются услуги и благодеяния, тогда как я не хвалю тех, кто их оказывает, и не завидую тем, кто их принимает. И если кто скажет про меня, что я порчу и одурманиваю молодых или оскорбляю злословием старых — в частных ли беседах или в собраниях, — я не смогу ответить ни по правде — что, дескать, все слова мои и поступки согласны со справедливо- c
стью и вашим желанием, граждане судьи, — ни каким-либо иным образом. Да уж, видимо, какая бы участь ни выпала, а придется терпеть.

Калликл. И по-твоему, это прекрасно, Сократ, когда человек так беззащитен в своем городе и не в силах себе помочь?

Сократ. Да, Калликл, если он располагает тем единственным средством защиты, которое ты за ним признал, и даже не один раз, — если он защитил себя тем, что никогда и ни в чем не был несправедлив — ни перед людьми, ни перед богами, ни на словах, d
ни на деле; и мы с тобою не раз согласились, что эта помощь — самая лучшая, какую человек способен себе оказать. Вот если бы кто-нибудь меня уличил, что я не могу доставить себе и другим такой помощи, мне было бы стыдно, где бы меня ни уличили — в большом ли собрании или в малом или даже с глазу на глаз, — и если бы умирать приходилось из-за этого бессилия, я бы негодовал. Но если бы причиною моей гибели оказалась неискушенность в льстивом красноречии, можешь быть уверен, я бы встретил смерть легко и спокойно. Ведь сама по себе смерть никого не e
страшит, разве что человека совсем безрассудного и трусливого, страшит совершённая несправедливость, потому что величайшее из всех зол — это когда душа приходит в Аид обремененной множеством несправедливых поступков. Если хочешь в этом убедиться, послушай, что я тебе расскажу.

К а л л и к л. Что ж, если со всем прочим ты уже покончил, рассказывай.

523 С о к р а т. Тогда внемли, как говорится, прекрасному
преданию [80], которое ты, верно, сочтешь сказкою, а я
полагаю истиной, а потому и рассказывать буду так,
как рассказывают про истинные события.

Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон [81] по-
делили власть, которую приняли в наследство от отца.
А при Кроне был закон — он сохраняется у богов и
до сего дня,— чтобы тот из людей, кто проживет жизнь
b в справедливости и благочестии, удалялся после смерти
на Острова блаженных и там обитал, неизменно счаст-
ливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо
и безбожно, чтобы уходил в место кары и возмездия,
в темницу, которую называют Тартаром [82]. Во времена
Крона и в начале царства Зевса суд вершили живые
над живыми, разбирая дело в тот самый день, когда
подсудимому предстояло скончаться. Плохо выносились
эти приговоры, и вот Плутон и правители с Островов
блаженных пришли и пожаловались Зевсу, что и в
c Тартар, и на их Острова являются люди, которым
там не место. А Зевс им отвечает: «Я решительно это
прекращу! Сейчас,— говорит он,— приговоры выносят
плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят оде-
тыми. Оттого, что их судят живыми. Многие сквер-
ны душой, но одеты в красивое тело, в благородство
происхождения, в богатство, и, когда открывается
суд, вокруг них толпятся многочисленные свиде-
тели, заверяя, что они жили в согласии со справед-
d ливостью. Судей это приводит в смущение, да вдобавок
и они одеты — душа их заслонена глазами, ушами и
вообще телом от головы до пят. Все это для них по-
меха — и собственные одежды, и одежды тех, кого
они судят. Первым делом,— продолжает Зевс,— люди
не должны больше знать дня своей смерти наперед,
как теперь. Это надо прекратить, и Прометею [83] уже
e сказано, чтобы он лишил их дара предвидения. За-
тем надо, чтобы всех их судили нагими, а для
этого пусть их судят после смерти. И судья пусть бу-
дет нагой, и мертвый, и пусть одною лишь душою
взирает на душу — только на душу! — неожиданно
умершего, который разом лишился всех родичей и оста-
вил на земле все блестящее свое убранство — лишь
тогда суд будет справедлив.

Я знал это раньше вашего и потому уже назначил

судьями собственных сыновей: двоих от Азии — Миноса и Радаманта, и одного от Европы — Эака [84]. Когда 524
они умрут, то будут вершить суд на лугу, у распутья, от которого уходят две дороги: одна — к Островам блаженных, другая — в Тартар. Умерших из Азии будет судить Радамант, из Европы — Эак, а Миносу я дам почетное право быть третейским судьею, когда те не смогут решить сами, и приговор, каким путем следовать каждому из умерших, будет безупречно справедливым».

Вот рассказ, который я сам слышал, Калликл,
и я верю, что это правда. И вот примерно какой сле- b
дует из него вывод. Смерть, на мой взгляд, не что иное, как разделение двух вещей — души и тела, и когда они таким образом разделятся, каждая сохраняет почти то же состояние, какое было при жизни человека. Тело сохраняет и природные свойства, и все
следы лечения и недугов: например, если кто при c
жизни был крупный — от природы ли, или от обильной пищи, или от того и другого вместе,— его тело и после смерти останется крупным, если тучный — останется тучным и так дальше. Если кто носил длинные волосы, они будут длинными и у трупа, а если был негодяем и его драли плетьми, и тело было мечено следами ударов — рубцами от бича или иных каких-нибудь ран, их можно увидеть и на трупе, эти метки. И если человек при жизни сломал или вывихнул руку или ногу,
это заметно и на мертвом теле. Одним словом, все или d
почти все признаки, какие тело приобрело при жизни, заметны некоторое время и после смерти. То же самое, как мне кажется, происходит и с душою, Калликл. Когда душа освободится от тела и обнажится, делаются заметны все природные ее свойства и все следы, которые оставило в душе человека каждое из его дел.

И вот умершие приходят к судье, те, что из
Азии,— к Радаманту, и Радамант останавливает их и e
рассматривает душу каждого, не зная, кто перед ним, и часто, глядя на Великого царя или иного какого-нибудь царя или властителя, обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена би-
чом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправед- 525
ливых поступков,— рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека,— вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины. Он видит, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоз-

держность в поступках наполнили душу беспорядком
и безобразием, и, убедившись в этом, с позором отсы-
b лает ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, кото-
рых она заслуживает.

Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он
наказан правильно, либо сделаться лучшим и таким об-
разом извлечь для себя пользу, либо стать примером
для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его
муки и исполнившись страха. Кара от богов и от
людей оказывается на благо тем, кто совершает про-
ступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде
они должны пройти через боль и страдания: иным
способом невозможно очистить себя от несправедливо-
c сти. Кто же повинен в самых тяжелых и по этой при-
чине неискупимых злодействах, те служат примером
и предупреждением: сами они никакой пользы из
этого не извлекают (ведь они неисцелимы!), зато другие
извлекают, видя величайшие, самые горькие и ужасные
муки, которые вечно терпят за свои проступки злодеи —
настоящие пугала, выставленные в подземной темнице
на обозрение и в назидание всем вновь прибывающим.

d Среди них, поверь мне, будет и Архелай, если Пол
рассказывает правду, и любой другой схожий с ним ти-
ран. Я думаю, что и вообще это главным образом быв-
шие тираны, цари, властители, правители городов:
власть толкает их на самые тяжкие и нечестивые про-
ступки. Свидетель тому — сам Гомер. Царей и власти-
e телей он изображает несущими в Аиде вечное наказа-
ние: тут и Тантал, и Сисиф, и Титий [85]. А Терсита [86] и
других мерзавцев из простого звания ни один поэт не
изобразил в таком виде — неисправимым злодеем, в
жестоких муках — потому, мне думается, что у Тер-
сита не было власти, вот он и оказался счастливее тех,
526 у кого она была. Да, Калликл, худшие преступники
выходят из числа сильных и могущественных, но,
разумеется, и среди них могут появиться достойные
люди, и тогда они заслуживают особого восхищения.
Ибо это трудно, Калликл, и потому особенно похваль-
но — прожить всю жизнь справедливо, обладая полной
свободою творить несправедливость. Таких людей
немного, но они были и, я надеюсь, будут и впредь и
здесь, и в иных краях — честные и достойные люди,
b чья добродетель в том, чтобы справедливо вершить
дело, которое им доверено; а один прославился больше
остальных, и не только в Афинах, но повсюду среди

греков — это Аристид, сын Лисимаха[87]. И все же, дорогой мой, большинство властителей злы и порочны.

И вот, как я уже сказал, когда Радамант увидит перед собой такого умершего, он не знает о нем ничего, ни имени его, ни рода, лишь одно ему видно — что это негодяй; и Радамант отправляет его в Тартар, пометив, исцелимым или безнадежным кажется ему этот умерший. Придя в Тартар, виновный терпит то,
чего заслужил. Иногда, однако ж, судья видит иную c
душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, — душу простого мужа или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие. Радамант отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных. Так же судит и Эак, и оба держат в руке жезл. А Минос сидит один, надзирая над ними, и в руке у него золотой скипетр,
как рассказывает у Гомера Одиссей, который его ли- d
цезрел:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он[88].

Меня эти рассказы убеждают, Калликл, и я озабочен тем, чтобы душа моя предстала перед судьею как можно более здравой. Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, — к почестям и наградам, — я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть,
так умереть. Я призываю и всех прочих, насколько e
хватает сил, и тебя, Калликл, — в ответ на твой призыв — к этой жизни и к этому состязанию (в моих глазах оно выше всех состязаний на свете) и корю тебя за то, что ты не сумеешь защититься, когда настанет для тебя час суда и возмездия, о котором я только что говорил, но, очутившись перед славным
судьею, сыном Эгины[89], и ощутив на себе его руку, 527
застынешь с открытым ртом, голова у тебя пойдет кругом, точь-в-точь как у меня здесь, на земле, а возможно, и по щекам будешь бит с позором и вообще испытаешь всяческие унижения.

Но пожалуй, мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, луч-

шим и более истинным. Но теперь ты видишь сам, что,
b хоть вас и трое и хотя мудрее вас — тебя, Пола и Горгия — нет никого в целой Греции, вы не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, нежели та, о которой я говорил и которая, надо надеяться, будет полезна для нас и в Аиде. Наоборот, как много было доводов, а все опрокинуты, и только один стоит твердо — что чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим дóлжно человеку, но быть хорошим и в частных делах, и в общественных, и это главная в жизни забота. Если же кто-нибудь по какой-то причине сделается плохим, он должен понести наказание, и если первое благо — быть справедли-
c вым, то второе — становиться им, искупая вину наказанием. А всякого угодничества и лести — и самому себе, и другим людям, немногим или же многим — дóлжно остерегаться; и красноречие дóлжно употреблять соответственно — дабы оно всегда служило справедливости, как, впрочем, и любое иное занятие.

Итак, поверь мне и следуй за мною к цели, достигнув которой ты будешь счастлив и при жизни, и после смерти, как показывает наша беседа. И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зев-
d сом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится дурного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели.

А потом, когда мы оба достаточно в ней утвердимся, тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела или подадим свой совет в ином деле, какое бы нас ни привлекло. Тогда мы будем лучшими советчиками, чем ныне, ибо стыдно по-мальчишески хвастаться и важничать, когда без конца меняем свои суждения,
e и притом о вещах самых важных. Вот до какого невежества мы дошли!

Давай же изберем в наставники то суждение, которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни — наилучший; давай и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели. Последуем сами призыву этого наставника и позовем за собою других, но не станем прислушиваться к мнению, к которому склонился ты сам и склоняешь меня: оно ничего не стоит, Калликл.

МЕНОН

Менон, Сократ, раб Менона, Анит

Что такое добродетель и можно ли ей научиться?

Менон. Что ты скажешь мне, Сок- 70
рат: можно ли научиться добродете-
ли? Или ей нельзя научиться и мож-
но лишь достичь ее путем упражне-
ния? [1] А может быть, ее не дает ни
обучение, ни упражнение и достается она человеку от
природы либо еще как-нибудь?

Сократ. Прежде, Менон, фессалийцы славились
среди греков и вызывали восхищение своим искус-
ством верховой езды и богатством, теперь же, по-моему, b
они прославились еще мудростью, и не менее прочих
ларисцы, земляки твоего друга Аристиппа [2]. А обязаны
вы этим Горгию: ведь он, явившись к вам в город, на-
шел множество поклонников своей мудрости — сперва
среди Алевадов [3], из которых и твой поклонник Арис-
типп, а потом и среди прочих фессалийцев. И от него
же пошел у вас обычай, кто бы вас о чем ни спраши-
вал, отвечать уверенно и высокомерно, как и положе-
но знатокам; ведь так же и сам Горгий позволял кому c
угодно из греков спрашивать о чем угодно и никого
не оставлял без ответа. А здесь, милый мой Ме-
нон, все обстоит наоборот: на мудрость пошло оску-
дение, и, видно, из этих мест она перекочевала к вам. 71
Задай ты свой вопрос кому хочешь из здешних жи-
телей, любой бы засмеялся и сказал: «Счастливым
ты, видно, почитаешь меня, чужестранец, если дума-
ешь, будто я знаю, можно ли выучиться добродетели,
или же она достигается иным способом. А я не только b
не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вооб-
ще не ведаю, что такое добродетель». И со мной, Ме-
нон, точно так же: здесь я делю нужду моих сограж-
дан и упрекаю себя в том, что вообще знать не знаю,
что́ же такое добродетель. А если я этого не знаю, то
откуда мне знать, как ее достичь? Разве, по-твоему,
возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать,

красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот? По-твоему, это возможно?

c Менон. Нет, конечно[4]. Только вправду ли ты, Сократ, знать не знаешь, что́ такое добродетель? Так нам и рассказать о тебе там, у себя дома?

Сократ. И не только об этом расскажи, мой друг, но и о том, что я, кажется, нигде не встречал человека, который бы это знал.

Менон. Как так? Разве ты не встречался с Горгием, когда он здесь был?

Сократ. Конечно, встречался.

Менон. Неужели же тебе показалось, что и он не знает?

Сократ. У меня не очень хорошая память, Менон, так что теперь мне трудно сказать, что́ мне тогда показалось. Может быть, он и знает, да и ты знаешь, что́ он тогда говорил. Поэтому напомни мне его сло-
d ва. Или, если хочешь, скажи своими: ведь ты думаешь так же, как он.

Менон. Да, не иначе.

Сократ. Ну и оставим его, тем более что его тут нет. Ты сам, Менон, ради всех богов скажи мне, что такое, по-твоему, добродетель? Говори без утайки: ведь, к великому счастью, мои слова окажутся ложью, если обнаружится, что и ты это знаешь, и Горгий, а я сейчас утверждал, будто не встречал нигде человека, который бы это знал.

e Менон. Не так уж трудно сказать это, Сократ. Для начала возьмем, если хочешь, добродетель мужчины: легко понять, что его добродетель в том, чтобы справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вредя и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба. А если хочешь взять добродетель женщины — и тут нетрудно рассудить, что она состоит в том, чтобы хорошо распоряжаться домом, блюдя все, что в нем есть, и оставаясь послушной мужу. Добродетель ребенка — и мальчика и девочки — совсем в другом; в другом и добродетель
72 престарелого человека, хоть свободного, хоть раба. Существует великое множество разных добродетелей, так что ничуть не трудно сказать, что такое добродетель. Для каждого из наших занятий и возрастов, в каждом деле у каждого из нас своя добродетель. И точно так же, Сократ, по-моему, и с пороками[5].

Сократ. Сдается, Менон, что мне выпало боль-

шое счастье: я искал одну добродетель, а нашел как бы целый рой добродетелей, осевший здесь, у тебя. Но все-таки, Менон, если я, продолжая сравнение с роем, b
спрошу тебя, какова сущность[6] пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, как ты мне ответишь на мой второй вопрос: «По твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они — пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим, — красотой, величиной или еще чем-либо подобным?» Скажи, что ответил бы ты на такой вопрос?

Менон. Конечно, я сказал бы так: «Одна отличается от другой вовсе не тем, что все они — пчелы».

Сократ. А если бы я потом спросил: «А теперь, c
Менон, скажи мне, чем, по-твоему, они вовсе не отличаются друг от друга и что делает их всех одним и тем же?» Ну-ка, можешь ты мне это сказать?

Менон. Могу.

Сократ. Но ведь то же относится и к добродетелям: если даже их множество и они разные, все же есть у всех у них одна определенная идея: она-то и делает их добродетелями, и хорошо бы обратить на нее свой взгляд тому, кто отвечает и хочет объяснить спрашивающему, что такое добродетель. Впрочем, мо- d
жет, ты не понял, о чем я говорю?

Менон. Нет, кажется, понял, но вот того, о чем ты спрашиваешь, я не постиг еще так, как хотел бы.

Сократ. Что же, Менон, ты только о добродетели думаешь, что она для мужчины — одна, для женщины — другая и так далее, или то же самое полагаешь и насчет здоровья, и насчет роста, и насчет силы? Потвоему, у мужчины одно здоровье, у женщины — другое? Или же если оно — здоровье, а не что иное, то идея его везде одна и та же, будь то здоровье мужчи- e
ны или кого угодно еще?

Менон. Мне кажется, что одно и то же здоровье и у мужчины, и у женщины.

Сократ. А разве не так обстоит и с ростом, и с силой? Если сильна женщина, то разве не та же самая идея, не та же самая сила делает ее сильной? Под этим «та же самая» я разумею вот что: от того, что́ есть сила вообще, не отличается никакая сила, будь она хоть в мужчине, хоть в женщине. Или, по-твоему, все-таки отличается?

Менон. По-моему, нет.

73 Сократ. А добродетель отличается от того, чтó есть добродетель вообще, смотря по тому, присуща ли она ребенку или старику, женщине или мужчине?

Менон. По моему мнению, Сократ, тут все иначе, нежели в тех вещах.

Сократ. Как так? Разве ты не говорил, что добродетель мужчины — хорошо управлять государством, а женщины — домом?

Менон. Говорил.

b Сократ. А разве можно хорошо управлять — государством ли, домом ли или чем угодно,— не управляя рассудительно и справедливо?

Менон. Никак нельзя.

Сократ. Что же, те, кто управляет рассудительно и справедливо, управляют так не благодаря справедливости и рассудительности?

Менон. Конечно, благодаря этому.

Сократ. Значит, и мужчина и женщина, если хотят быть добродетельными, оба нуждаются в одном и том же — в справедливости и рассудительности.

Менон. Это очевидно.

Сократ. Дальше. Разве старик или ребенок, если они невоздержны и несправедливы, могут быть добродетельными?

Менон. Ни за что!

Сократ. А если рассудительны и справедливы?

Менон. Могут.

c Сократ. Значит, все люди добродетельны на один лад: достигнув одного и того же, они становятся добродетельными.

Менон. Видимо, так.

Сократ. Но ведь если бы не была их добродетель одна и та же, то они не были бы добродетельны на один лад?

Менон. Конечно, нет.

Сократ. Так вот, если добродетель у всех одна и та же, попытайся теперь припомнить и сказать, что она такое, по словам Горгия, да и по твоим тоже.

d Менон. Что же еще, как не способность повелевать людьми? Скажу так, раз уж ты добиваешься одного ответа на все.

Сократ. Да, этого-то я и добиваюсь. Но что же, Менон, и у ребенка та же добродетель? И у раба —

способность повелевать своим господином? И ты думаешь, что раб может быть повелителем?

Менон. Вовсе не думаю, Сократ.

Сократ. Да, это было бы нелепо, мой милый! А теперь посмотри еще вот что. Ты говоришь: «способность повелевать людьми». А не добавить ли нам к этому «справедливо, а не несправедливо»?

Менон. Я согласен с тобою, Сократ: ведь справедливость есть добродетель.

Сократ. Вообще добродетель или одна из добро- e
детелей, Менон?

Менон. Как ты говоришь?

Сократ. Как о любой другой вещи. Так же, если хочешь, как сказал бы, например, о круглом: что это — одно из возможных очертаний, а не просто очертание. А сказал бы я так потому, что существуют и другие очертания.

Менон. Это ты правильно говоришь. И я тоже говорю, что кроме справедливости есть еще и другие добродетели.

Сократ. Какие же? Скажи. Ведь я назвал бы тебе 74
другие очертания, если бы ты мне велел, вот и ты назови мне другие добродетели.

Менон. По-моему, и мужество — добродетель, и рассудительность, и мудрость, и щедрость, и еще многое [7].

Сократ. Опять, Менон, случилось с нами то же самое: снова мы отыскивали одну добродетель, а нашли множество, только иным способом, чем прежде. А ту единственную, что есть во всех них, мы не можем найти.

Менон. Да, Сократ, я никак не могу найти то, b
что ты ищешь, и извлечь из всех единую добродетель, как делали мы с другими вещами.

Сократ. Ничего удивительного. Однако я постараюсь, если только мне будет под силу, подвести нас к этому. Ты ведь понимаешь, что так обстоит со всем. Если б тебя спросили в таком же роде, как я сейчас спрашивал: «Что такое очертания, Менон?» — и если бы ты отвечал: «Круглое»,— а тебя спросили бы, как я: «Что же, круглое — это очертание вообще или одно из очертаний?» — ты бы, конечно, сказал, что одно из них.

Менон. Так и сказал бы.

Сократ. И не потому ли, что есть еще другие c
очертания?

Менон. Именно поэтому.

Сократ. А если бы тебя спросили вдобавок, какие это очертания, ты назвал бы их?

Менон. Конечно.

Сократ. А если б задали тебе точно такой же вопрос насчет цвета[8] — что он такое — и, услыхав твой ответ, что цвет — это белое, опять спросили бы: «Что же, белое — это цвет вообще или один из цветов?» — ты ведь сказал бы, что это один из цветов, потому что есть и другие?

Менон. Ну конечно.

Сократ. И если бы велели тебе назвать другие цвета, ты назвал бы такие, которые ничуть не менее цвета́, чем белый?

d *Менон.* Назвал бы.

Сократ. А если бы дальше повели разговор, как я, и сказали бы тебе: «Все-то время мы возвращаемся ко множеству. Но не о том у нас речь; ведь ты многие вещи называешь одним именем и говоришь, что все они не что иное, как очертания, даже если они противоположны друг другу; так что же это такое, включающее в себя круглое точно так же, как прямое,— то, что ты именуешь очертаниями, утверждая,
e что круглое и прямое — очертания в равной мере?» Или ты говоришь иначе?

Менон. Нет, так.

Сократ. Но если ты так говоришь, то, по твоим словам, круглое ничуть не больше круглое, чем прямое, а прямое ничуть не больше прямое, чем круглое?

Менон. Вовсе нет, Сократ.

Сократ. Все же ты говоришь, что круглое есть очертание ничуть не больше, чем прямое, и наоборот?

Менон. Вот это верно.

Сократ. Что же тогда носит имя «очертания»?
75 Попробуй ответить. Если тому, кто задает тебе такие вопросы насчет очертаний или цвета, ты скажешь: «Никак я не пойму, любезный, чего ты хочешь, и не знаю, о чем ты говоришь»,— он, наверное, удивится и возразит: «Как это ты не поймешь?! Я ищу, что́ во всех этих вещах есть одинакового». Или же и на такой вопрос, Менон, тебе нечего будет ответить: «Что же в круглом, и в прямом, и во всем прочем, что ты называешь очертаниями, есть общего?» Попробуй сказать — так ты и подготовишься к ответу о добродетели.

b *Менон.* Нет, Сократ, скажи сам.

Сократ. Хочешь, чтобы я сделал по-твоему?

Менон. И даже очень.

Сократ. А может быть, и ты потом пожелаешь ответить мне насчет добродетели?

Менон. Да, конечно.

Сократ. Тогда надо нам постараться: дело того стоит.

Менон. Еще бы!

Сократ. Ну ладно, попробуем сказать тебе, что такое очертания. Посмотри же, согласен ли ты со мной: очертания, по-нашему, это единственное, что всегда сопутствует цвету. Хватит тебе этого, или ты ищешь еще чего-нибудь? Если бы ты сказал мне так c
о добродетели, я удовольствовался бы этим.

Менон. Но ведь это слишком просто, Сократ!

Сократ. Как так?

Менон. По твоим словам, очертания — это нечто такое, что всегда сопутствует окраске. Пусть так. Но если вдруг кто-нибудь тебе скажет, что не знает, что такое окраска, и точно так же не может судить о ней, как и об очертаниях, понравится ли тебе тогда твой ответ?

Сократ. Да он будет чистой правдой, Менон! Если вопрошающий окажется одним из тех мудрецов — любителей спорить и препираться, я отвечу ему: «Свое d
я сказал, а если я говорю неправильно, то теперь твое дело взять слово и уличить меня». Если же собеседники, как мы с тобой сейчас, захотят рассуждать подружески [9], то отвечать следует мягче и в большем соответствии с искусством вести рассуждение. А это искусство состоит не только в том, чтобы отвечать правду: надо еще исходить из того, что́ известно вопрошающему, по его собственному признанию. Попробую и я говорить с тобой так же. Скажи мне: e
существует ли нечто такое, что ты называешь «концом»? Я имею в виду что-то предельное, крайнее — ведь это одно и то же. Продик, наверное, не согласился бы с нами [10]. Но ты-то говоришь о чем-нибудь, что оно «имеет край», «кончается»? Я хочу сказать только это, без всяких ухищрений.

Менон. Говорю, конечно. По-моему, я понимаю, что ты имеешь в виду.

Сократ. Дальше. Существует ли нечто такое, что 76
ты называешь плоским, и другое, что ты именуешь объемным, как это принято в геометрии?

Менон. Существует, конечно.

Сократ. Ну вот, из этого ты теперь уже можешь понять, что́ я называю очертаниями. О каждом из очертаний я говорю: то, чем ограничивается тело, и есть его очертания. Или вкратце я сказал бы так: очертания — это граница тела.

Менон. А что же такое, Сократ, по-твоему, цвет?

Сократ. Ты, однако, дерзок, Менон: человека старого заставляешь отвечать, а сам не желаешь даже
b вспомнить и сказать, что такое, по словам Горгия, добродетель.

Менон. Нет уж, сперва ты ответь мне, Сократ, а потом я тебе скажу.

Сократ. Ну, Менон, стоит поговорить с тобой, и с завязанными глазами можно узнать, что ты красив и уже имеешь поклонников.

Менон. Почему?

Сократ. Да ты в разговоре только и делаешь, что приказываешь, как все баловни, которые всегда распоряжаются, словно тираны, пока цветут юностью.
c Да и про меня ты, наверное, прознал, что красавец легко возьмет надо мной верх. Так что придется уж мне угождать тебе и отвечать.

Менон. Да, сделай милость.

Сократ. Хочешь, чтобы я отвечал тебе на манер Горгия [11]: ведь так тебе будет лучше всего следовать за мной?

Менон. Хочу, конечно. Почему бы и нет?

Сократ. Ведь вы говорите, в согласии с Эмпедоклом, о каких-то истечениях из вещей? [12]

Менон. Да.

Сократ. И о порах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения?

Менон. Верно.

Сократ. А из этих истечений одни, по вашим
d словам, соразмерны некоторым порам, а другие слишком велики или слишком малы для них?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. И существует нечто такое, что ты называешь зрением?

Менон. Ну конечно!

Сократ. Вот из этого и «постигни то, что говорю я», как сказал Пиндар [13]. Цвет — это истечение [14] от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им.

Менон. По-моему, Сократ, лучше нельзя и ответить!

Сократ. Это, наверное, потому, что сказано было так, как ты привык. Кстати, ты, я думаю, понял, что этим же способом можешь легко объяснить, что такое звук и запах и еще многое в том же роде. e

Менон. Понял, конечно.

Сократ. Дело в том, Менон, что ответ мой — прямо как из трагедии [15], потому он и пришелся тебе по душе больше, чем ответ насчет очертаний.

Менон. Как видно.

Сократ. А я вот убежден, что не этот, а тот ответ лучше. Так-то, Алексидемов сын! Думаю, что и тебе уже больше так не покажется, если только ты не будешь вынужден, как говорил вчера, уехать до мистерий [16], а останешься здесь и примешь посвящение.

Менон. Я бы остался, Сократ, если бы ты побольше со мной вот так разговаривал. 77

Сократ. У меня-то хватит охоты разговаривать с тобою об этих вещах и ради тебя, и ради себя самого, только как бы не вышло так, что я не очень многое смогу тебе сказать. Впрочем, попробуй и ты исполнить обещание и объяснить, что такое добродетель вообще; и перестань «делать из одной вещи многие» [17], как шутя говорят о тех, кто что-нибудь разбивает, а скажи, что такое добродетель, сохранив ее целой и невредимой. Примеры, как это сделать, я тебе уже b привел.

Менон. Теперь мне кажется вот что, Сократ. «Радоваться,— как говорит поэт,— прекрасному и быть способным на него» [18] — это и есть добродетель. И я говорю так же: стремиться к прекрасному и быть в силах достигнуть его — это и есть добродетель.

Сократ. А не утверждаешь ли ты, что стремящийся к прекрасному стремится и к благу?

Менон. Конечно, утверждаю.

Сократ. Но не выходит ли у нас, что некоторые стремятся к злу, а некоторые — к благу? Ведь c не все, по-твоему, мой милый Менон, стремятся к благу?

Менон. Ясно, не все.

Сократ. Кое-кто стремится и к злу?

Менон. Ну да.

Сократ. Что же, по твоему мнению, они думают,

что зло — это благо, или же, стремясь к злу, знают, что это есть зло?

Менон. По-моему, и так и сяк.

Сократ. Значит, ты полагаешь, что есть и такие, кто, зная, что зло есть зло, будут все-таки к нему стремиться?

Менон. Конечно.

Сократ. Так в чем же, по-твоему, состоит их стремление? Не в том ли, чтобы то, к чему стремится человек, ему и досталось?

Менон. Так оно и есть. В чем же еще?

d Сократ. Что же, он думает, будто зло пойдет на пользу тому, кому достанется, или же он знает, что зло вредит тому, кому выпадет на долю?

Менон. Есть такие, которые думают, что зло принесет пользу, а есть и такие, кто знает, что оно вредит.

Сократ. А те, кто, по-твоему, думает, будто зло принесет им пользу, знают ли они, что оно есть зло?

Менон. Нет, по-моему, не знают.

Сократ. Значит, ясно: те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом, оно же оказывается злом. Так что те, кто не знает,
e что такое зло, и принимает его за благо, стремятся, очевидно, к благу. Верно?

Менон. Видимо, так оно и есть.

Сократ. Ну а те, кто, как ты утверждаешь, стремится к злу, зная, что зло вредит тому, кому выпадет на долю, понимают ли они, что сами себе наносят вред?

78 Менон. Наверняка.

Сократ. Но разве они не считают жалкими людьми тех, кому что-либо вредит, именно потому, что им наносится вред?

Менон. И это наверняка так.

Сократ. А жалкие разве не несчастны?

Менон. По-моему, несчастны.

Сократ. Так неужели же есть такой человек, который хочет быть несчастным и жалким?

Менон. Думаю, что нет, Сократ.

Сократ. Значит, Менон, никто не хочет зла, если не желает быть жалким и несчастным. Ведь что же иное значит «быть жалким», как не стремиться к злу и его обретать?

b Менон. Видно, ты прав, Сократ, и никто не желает себе зла.

Сократ. А не говорил ли ты сейчас, что желать блага и быть способным на благо — это и есть добродетель?

Менон. Да, говорил.

Сократ. Но после того, что мы сказали, не получится ли, что такое желание присуще всем и потому ни один человек не лучше другого?

Менон. Выходит, так.

Сократ. Значит, ясно, что если один лучше другого, то он превосходит его способностью к благу?

Менон. Верно.

Сократ. Значит, по твоим словам, добродетель — это, видимо, способность достигать блага?

Менон. По-моему, Сократ, так именно оно и об- c
стоит, как ты сейчас предположил.

Сократ. Посмотрим же, правду ли ты говоришь. Может быть, ты и прав. Значит, ты утверждаешь, что способность достигать блага — это и есть добродетель?

Менон. Да.

Сократ. А разве благом ты называешь не здоровье или богатство?

Менон. Конечно, это благо — накопить золота и серебра и достичь почестей и власти в государстве.

Сократ. Именно это и ничто другое считаешь ты благом?

Менон. Да, именно такие вещи я и имею в виду.

Сократ. Ладно. Копить золото и серебро — это d
добродетель, так говорит Менон, потомственный гость [19] Великого царя. А не добавишь ли ты, Менон, говоря о такой прибыли, слова́ «справедливая» и «честная»? Или ты не видишь тут никакой разницы, и даже тогда, когда богатство нажито бесчестным путем, ты называешь это добродетелью?

Менон. Ни в коем случае, Сократ!

Сократ. Значит, ты называешь это пороком?

Менон. Конечно.

Сократ. Как видно, надо, чтобы всегда и везде этой прибыли сопутствовали справедливость, рассуди-
тельность, честность или какая-либо иная часть добро- e
детели. Если же этого нет, то она никак не будет добродетелью, даже когда достигается благо.

Менон. И верно: откуда без этого быть добродетели?

Сократ. А не приобретать ни золота, ни серебра ни для себя, ни для другого, когда это несправедливо,

не будет ли тут сам отказ от прибыли добродетелью?

Менон. Будет, наверное.

Сократ. Значит, в приобретении подобных благ ничуть не больше добродетели, чем в отказе от них; добродетельно же, видимо, то, что делается по справедливости, а что чуждо всему этому, то порочно.

79 Менон. По-моему, иначе, чем ты говоришь, и не может быть.

Сократ. А разве мы не говорили недавно, что и справедливость, и рассудительность, и все прочее — это части добродетели?

Менон. Говорили.

Сократ. Что же, Менон, смеешься ты надо мною, что ли?

Менон. Как смеюсь, Сократ?

Сократ. Да вот как: я только что просил тебя не мельчить и не дробить добродетель и дал примеры, как надо отвечать, а ты все пропустил мимо ушей
b и говоришь мне, будто добродетель — это способность достигать блага по справедливости, а справедливость, по твоим же словам, есть часть добродетели.

Менон. Да, именно так.

Сократ. Вот и выходит из твоих слов: если все, что бы ты ни делал, делать не без доли добродетели, это и будет добродетель; ведь ты сам говоришь, что и справедливость, и прочее в таком роде — это части добродетели.

Менон. Что же с того?

Сократ. А вот что: я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть
c добродетель, если оно совершается с участием добродетели,— так, словно ты уже сказал, что такое добродетель вообще, а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части. Поэтому мне кажется, милый Менон, надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все совершаемое с участием добродетели есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто говорит, будто все совершаемое по справедливости и есть добродетель. Или, по-твоему, не надо снова задавать того же вопроса? Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама?

Менон. Вовсе не думаю.

d Сократ. Если ты помнишь, когда я отвечал тебе

насчет очертаний, мы как бы отбросили прочь один ответ, потому что в нем шла речь о вещах искомых, по поводу которых мы еще не пришли к согласию.

Менон. И правильно сделали, что отбросили его прочь, Сократ.

Сократ. Так не думай же, мой милый, будто ты, пока мы исследуем, что такое добродетель вообще, хоть кому-нибудь объяснишь это, если, отвечая, будешь
говорить о ее частях или о вещах, им подобных; все рав- e
но надо будет снова задать тебе вопрос: если ты так говоришь, то что же такое добродетель? Или, по-твоему, я говорю пустое?

Менон. Нет, по-моему, ты прав.

Сократ. Вот теперь и отвечай с самого начала: что такое добродетель? Что на этот счет говорите вы оба — ты и твой приятель?

Менон. Я, Сократ, еще до встречи с тобой слы-
хал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься 80
и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое —
я оцепенел [20]. У меня в самом деле и душа оцепенела, b
и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что́ она вообще такое. Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедля схватили бы как колдуна [21].

Сократ. Ну и ловкач же ты, Менон! Чуть было меня не перехитрил.

Менон. Чем же это, Сократ?

Сократ. Я знаю, зачем ты сравнил меня со ска- c
том.

Менон. Зачем же, по-твоему?

Сократ. Чтобы и я тебя с чем-нибудь сравнил. Я ведь знаю, что все красавцы рады, когда их с чем-нибудь сравнивают. Это им выгодно: ведь и то, с чем сравнивают красивых, должно быть, я думаю, красивым. Но я тебе не отплачу тем же и ни с чем тебя

сравнивать не стану. А о себе скажу: если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь — нет: я и сам путаюсь, и других
d запутываю. Так и сейчас — о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-та́ки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что́ она такое.

Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?

e Сократ. Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь — под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что́ именно надо искать.

81 Менон. Что же, по-твоему, мой довод нехорош, Сократ?

Сократ. Нет, нехорош.

Менон. А чем, можешь ты сказать?

Сократ. Могу, конечно: я ведь слышал и мужчин, и женщин, умудренных в божественных делах.

Менон. И что же они говорили?

Сократ. Говорили правду, на мой взгляд, и притом говорили прекрасно.

Менон. Но что же именно и кто говорил тебе?

Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни

Сократ. Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занима-
b ются. О том же говорит и Пиндар, и многие другие божественные поэты. А говорят они вот что (смотри, правда ли это): они утверждают, что душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает жить [на земле] — это и называют смертью, — то возрождается, но никогда не гибнет [22]. Поэтому и следует прожить жизнь как можно более благочестиво:

Кто Персефоне пеню воздаст
За все, чем встарь он был отягчен,
Души тех на девятый год
К солнцу, горящему в вышине,
Вновь она возвратит.
Из них возрастут великие славой цари c
И полные силы кипучей и мудрости вящей мужи,—
Имя чистых героев им люди навек нарекут.

А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить[23] то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу род- d ственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно,— люди называют это познанием — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать. Выходит, не стоит следовать твоему доводу, достойному завзятых спорщиков: он сделает всех нас ленивыми, он приятен для слуха людей изнеженных, а та речь заставит нас быть деятельными и пытливыми. e И, веря в истинность этой речи, я хочу вместе с тобой поискать, что такое добродетель.

Менон. Ладно, Сократ. Только как это ты говоришь, что мы ничего не познаём, а то, что мы называем познанием, есть припоминание? Можешь ты меня убедить в том, что это именно так?

Сократ. Я и раньше говорил, что ты, Менон, ловкач. Вот сейчас ты спрашиваешь, могу ли я тебя 82 убедить, хотя я утверждаю, что существует не убеждение, а припоминание; видно, ты желаешь уличить меня в том, что я сам себе противоречу.

Менон. Нет, клянусь Зевсом, Сократ, я не ради этого сказал так, а только по привычке. Но если ты можешь показать мне, что это так, как ты говоришь, покажи.

Сократ. Это нелегко, но ради тебя так и быть постараюсь. Позови-ка мне из твоей многочисленной челяди кого-нибудь одного, кого хочешь, чтобы я на b нем мог тебе все показать.

Менон. С удовольствием. Подойди-ка сюда!

Сократ. Он грек? И говорит по-гречески?

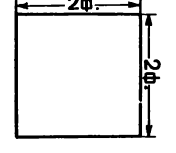
Менон. Конечно, ведь он родился в моем доме.

Сократ. А теперь внимательно смотри, что

будет: сам ли он станет вспоминать или научится от меня.

Менон. Смотрю внимательно.

Сократ. Скажи мне, мальчик, знаешь ли ты, что квадрат таков?

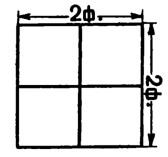


Раб. Знаю[24].

c Сократ. Значит, у этой квадратной фигуры все ее стороны равны, а числом их четыре?

Раб. Да.

Сократ. А не равны ли между собой также линии, проходящие через центр?



Раб. Равны.

Сократ. А не могла бы такая же фигура быть больше или меньше, чем эта?

Раб. Могла бы, конечно.

Сократ. Так вот если бы эта сторона была в два фута и та в два фута, то сколько было бы футов во всем квадрате? Заметь только вот что. Если бы эта сторона была в два фута, а та — в один, разве всего в нем было бы не два фута?

d Раб. Два.

Сократ. А когда и та сторона будет равна двум футам, разве не получится у нас дважды по два фута?

Раб. Получится.

Сократ. Значит, в этом квадрате будет дважды по два фута?

Раб. Верно.

Сократ. А сколько же это будет — дважды два фута? Посчитай и скажи!

Раб. Четыре, Сократ.

Сократ. А может быть фигура вдвое большая этой, но все же такая, чтобы у нее, как и у этой, все стороны были между собою равны?

Раб. Может.

Сократ. Сколько же в ней будет футов?

Раб. Восемь.

e Сократ. Ну а теперь попробуй-ка сказать, какой длины у нее будет каждая сторона. У этой они имеют по два фута, а у той, что будет вдвое больше?

Раб. Ясно, Сократ, что вдвое длиннее.

Сократ. Видишь, Менон, я ничего ему не внушаю, а только спрашиваю. И вот теперь он думает,

будто знает, какие стороны образуют восьмифутовый квадрат. Или, по-твоему, это не так?

Менон. Так.

Сократ. Что же, знает он это?

Менон. Вовсе не знает!

Сократ. Но думает, что такой квадрат образуют вдвое увеличенные стороны?

Менон. Да.

Сократ. Теперь смотри, как он сейчас вспомнит одно за другим все, что следует вспомнить.
— А ты скажи мне вот что. По-твоему выходит, что, если удвоить стороны, получается удвоенный квадрат?
Я имею в виду не такую фигуру, у которой одна сторона 83
длинная, а другая короткая, а такую, у которой все четыре стороны равны, как у этой, но только удвоенную, восьмифутовую. Вот и посмотри: тебе все еще кажется, что ее образуют удвоенные стороны?

Раб. Да, кажется.

Сократ. А разве не выйдет у нас сторона вдвое больше этой, если мы, продолжив ее, добавим еще одну точно такую же?

Раб. Выйдет.

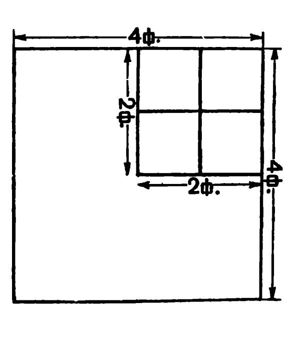
Сократ. Значит, по-твоему, если этих больших сторон будет четыре, то получится восьмифутовый квадрат?

Раб. Получится. b

Сократ. Пририсуем-ка к этой еще три точно такие же стороны. Неужели, по-твоему, это и есть восьмифутовый квадрат?

Раб. Ну конечно.

Сократ. А разве не будет в нем четырех квадратов, каждый из которых равен этому, четырехфутовому?



Раб. Будет.

Сократ. Выходит, какой же он величины? Не в четыре ли раза он больше первого?

Раб. Как же иначе?

Сократ. Что же, он одновременно и в четыре, и в два раза больше первого?

Раб. Нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Во сколько же раз он больше?

Раб. В четыре.

c Сократ. Значит, благодаря удвоению сторон получается площадь не в два, а в четыре раза большая?

Раб. Твоя правда.

Сократ. А четырежды четыре — шестнадцать, не так ли?

Раб. Так.

Сократ. Из каких же сторон получается восьмифутовый квадрат? Ведь из таких вот получился квадрат, в четыре раза больший [четырехфутового]?

Раб. И я так говорю.

Сократ. А из сторон вдвое меньших — четырехфутовый?

Раб. Ну да.

Сократ. Ладно. А разве восьмифутовый не равен двум таким вот маленьким квадратам или половине этого большого квадрата?

Раб. Конечно, равен.

Сократ. Значит, стороны, из которых он получится, будут меньше этой большой стороны, но больше той маленькой.

d Раб. Мне кажется, да.

Сократ. Очень хорошо; как тебе покажется, так и отвечай. Но скажи-ка мне: ведь в этой линии — два фута, а в этой — четыре, верно?

Раб. Верно.

Сократ. Значит, сторона восьмифутовой фигуры непременно должна быть больше двух и меньше четырех футов?

Раб. Непременно.

e Сократ. А попробуй сказать, сколько в такой стороне, по-твоему, будет футов?

Раб. Три фута.

Сократ. Если она должна иметь три фута, то не надо ли нам прихватить половину вот этой [двухфутовой] стороны — тогда и выйдет три фута? Здесь — два фута, да отсюда один; и с другой стороны так же: здесь — два фута и один отсюда. Вот и получится фигура, о которой ты говоришь. Не так ли?

Раб. Так.

Сократ. Но если у нее одна сторона в три фута и другая тоже, не будет ли во всей фигуре трижды три фута?

Раб. Очевидно, так.

Сократ. А трижды три фута — это сколько?

Раб. Девять.

Сократ. А наш удвоенный квадрат сколько должен иметь футов, ты знаешь?

Раб. Восемь.

Сократ. Вот и не получился у нас из трехфутовых сторон восьмифутовый квадрат.

Раб. Не получился.

Сократ. Но из каких же получится? Попробуй
сказать нам точно. И если не хочешь считать, то по- 84
кажи.

Раб. Нет, Сократ, клянусь Зевсом, не знаю.

Сократ. Замечаешь, Менон, до каких пор он дошел уже в припоминании? Сперва он, так же как теперь, не знал, как велика сторона восьмифутового квадрата, но думал при этом, что знает, отвечал уверенно, так, словно знает, и ему даже в голову не приходила мысль о каком-нибудь затруднении. А сейчас он понимает, что это ему не под силу, и уж если не знает, то и думает, что не знает.

Менон. Твоя правда. b

Сократ. И разве не лучше теперь обстоит у него дело с тем, чего он не знает?

Менон. По-моему, лучше.

Сократ. Так разве мы нанесли ему хоть какой-нибудь вред, запутав его и поразив оцепенением, словно скаты?

Менон. По-моему, ничуть.

Сократ. Значит, судя по всему, мы чем-то ему
помогли разобраться, как обстоит дело? Ведь теперь,
не зная, он с удовольствием станет искать ответа,
а раньше он, беседуя с людьми, нередко мог с легкостью
подумать, будто говорит правильно, утверждая, что c
удвоенный квадрат должен иметь стороны вдвое более
длинные.

Менон. Да, похоже, что так.

Сократ. Что же, по-твоему, он, не зная, но думая, что знает, принялся бы искать или изучать это до того, как запутался, и, поняв, что не знает, захотел узнать?

Менон. По-моему, нет, Сократ.

Сократ. Значит, оцепенение ему на пользу?

Менон. Я думаю.

Сократ. Смотри же, как он выпутается из этого
затруднения, ища ответ вместе со мной, причем я
буду только задавать вопросы и ничему не стану учить
его. Будь начеку и следи, не поймаешь ли меня на d

том, что я его учу и растолковываю ему что-нибудь, вместо того чтобы спрашивать его мнение.— А ты скажи мне: не это ли у нас четырехфутовый квадрат? Понимаешь?

Раб. Это.

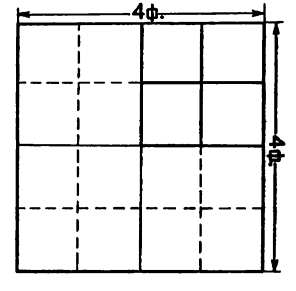
Сократ. А другой, равный ему, квадрат мы можем к нему присоединить?

Раб. Конечно.

Сократ. А еще третий, равный каждому из них?

Раб. Конечно.

Сократ. А вот этот угол мы можем заполнить, добавив точно такой же квадрат?



Раб. Ну а как же?

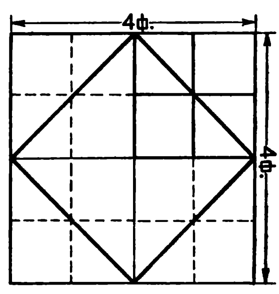
Сократ. И тогда получатся у нас четыре равные фигуры?

e Раб. Получатся.

Сократ. Дальше. Во сколько раз всё вместе будет больше первого квадрата?

Раб. В четыре.

Сократ. А нам нужно было получить квадрат в два раза больший, помнишь?



Раб. Помню.

85 Сократ. Вот эта линия, проведенная из угла в угол, разве она не делит каждый квадрат пополам?

Раб. Делит.

Сократ. Так разве не получатся у нас четыре равные между собой стороны, образующие вот этот [новый] квадрат?

Раб. Верно.

Сократ. А теперь посмотри, какой величины он будет.

Раб. Не знаю.

Сократ. Но разве каждый из четырех [малых] квадратов не разделен такой линией пополам? Так или нет?

Раб. Разделен.

Сократ. Сколько же таких [треугольных] половинок будет в этом [новом] квадрате?

Раб. Четыре.

Сократ. А в этом [маленьком]?

Раб. Две.

Сократ. А во сколько раз четыре больше двух?

Раб. Вдвое.

Сократ. Во сколько же футов у нас получился квадрат? b

Раб. В восемь футов.

Сократ. А из каких сторон?

Раб. Вот из этих.

Сократ. Ведь это — линии, проведенные в [малых] квадратах из угла в угол?

Раб. Ну да.

Сократ. Люди ученые называют такую линию диагональю. Так что если ей имя — диагональ, то ты, Менонов раб, утверждаешь, что эти диагонали образуют наш удвоенный квадрат.

Раб. Так оно и есть, Сократ [25].

Сократ. Ну, как по-твоему, Менон? Сказал он в ответ хоть что-нибудь, что не было бы его собственным мнением?

Менон. Нет, все его собственные. c

Сократ. А ведь он ничего не знал — мы сами говорили об этом только что.

Менон. Твоя правда.

Сократ. Значит, эти мнения были заложены в нем самом, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. Получается, что в человеке, который не знает чего-то, живут верные мнения о том, чего он не знает?

Менон. Видимо, так.

Сократ. А теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны. А если бы его стали часто и по-разному спрашивать о том же самом, будь уверен, он в конце концов ничуть не хуже других приобрел бы на этот счет точные знания.

Менон. Как видно. d

Сократ. При этом он все узна́ет, хотя его будут не учить, а только спрашивать, и знания он найдет в самом себе?

Менон. Ну да.

Сократ. А ведь найти знания в самом себе — это и значит припомнить, не так ли?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, то знание, которое у него есть

сейчас, он либо когда-то приобрел, либо оно всегда у него было?

Менон. Да.

Сократ. Если оно всегда у него было, значит, он всегда был знающим, а если он его когда-то приобрел,
e то уж никак не в нынешней жизни. Не приобщил же его кто-нибудь к геометрии? Ведь тогда его обучили бы всей геометрии, да и прочим наукам. Но разве его кто-нибудь обучал всему? Тебе это следует знать хотя бы потому, что он родился и воспитывался у тебя в доме.

Менон. Да я отлично знаю, что никто его ничему не учил.

Сократ. А все-таки есть у него эти мнения или нет?

Менон. Само собой, есть, Сократ, ведь это очевидно.

Сократ. А если он приобрел их не в нынешней
86 жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он и выучился [всему]?

Менон. И это очевидно.

Сократ. Не в те ли времена, когда он не был человеком?

Менон. В те самые.

Сократ. А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек.

Менон. Разумеется.

b Сократ. Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна [26], то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?

Менон. Сам не знаю почему, Сократ, но, мне кажется, ты говоришь правильно.

Сократ. Мне и самому так кажется, Менон. Впрочем, иные вещи нам особенно отстаивать не придется. А вот за то, что мы, когда стремимся искать неведомое нам, становимся лучше и мужественнее и
c деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать,— за это я готов воевать, насколько это в моих силах, и словом, и делом.

Менон. И это, по-моему, ты очень правильно говоришь, Сократ.

Возвращение к вопросу о добродетели на новой основе

Сократ. Ну, раз мы пришли к согласию насчет того, что неизвестное надо искать, то не хочешь ли попробовать общими усилиями отыскать, что же такое добродетель?

Менон. Очень хочу, Сократ. Но еще охотнее я исследовал бы вопрос, который задал вначале, или послушал бы, что́ ты сам скажешь о том, следует ли браться за дело так, словно добродетели можно выучиться, или же она присуща человеку от природы, d
либо достается ему на долю каким-нибудь иным образом.

Сократ. Если бы я мог повелевать не только собою, но и тобою, Менон, мы бы ни за что не стали исследовать, можно ли научиться добродетели или нельзя, прежде чем мы не нашли бы, что же такое сама добродетель. Но теперь, раз ты и не пытаешься повелевать собою, не желая терять свободы, а мною и пытаешься повелевать, и повелеваешь, я уступлю тебе — что поделать? Как видно, придется исследовать, e
каково то, о чем мы не знаем, что́ оно такое. Но все же выпусти меня из-под своей власти хоть на самую малость и позволь исследовать, можно ли научиться добродетели или приобрести ее каким-либо еще путем, исходя из некоей предпосылки [27]. Когда я говорю «исходя из предпосылки», я имею в виду то же, что часто делают в своих исследованиях геометры [28]: если кто-нибудь спросит их насчет площадей — можно ли в данный круг вписать треугольник данной площади, один 87
из них, вероятно, ответит: «Я не знаю, возможно ли это, но считаю, что нам будет полезно исходить из некоего предположения. Если этот треугольник таков, что на одной из его сторон можно построить [прямоугольный] треугольник такой же площади, [вмещающийся в данный круг], то, думаю я, получится одно, а если этого сделать нельзя, получится совсем другое [29]. Исходя из этого b
положения, я охотно скажу, что́ у нас получится — можно ли вписать нашу фигуру в данный круг или нельзя».

Так и мы, не зная ничего о добродетели — ни что она такое, ни какова она,— будем исследовать, можно ли ей выучиться или нет, исходя из некоей предпосылки и говоря вот так: «Если добродетель — это одна из тех вещей, которые относятся к душе, можно ли ей выучиться или нет? Прежде всего, если добродетель — это не знание, а что-то иное, можно ли ей научиться или, как мы сейчас сказали, ее припомнить? Ведь для

c нас теперь нет разницы в том, каким словом пользоваться. А если ей можно все-таки выучиться? Или ясно, что человек, обучаясь, приобретает только знания?»

Менон. По-моему, ясно.

Сократ. Но если все-таки добродетель — это некое знание? Ведь тогда ей, очевидно, можно выучиться.

Менон. Конечно.

Сократ. Ну в этом мы легко разобрались: если она — знание, то ей можно выучиться, а если что-нибудь другое, то нет.

Менон. Конечно.

Сократ. Теперь, видимо, нам и надо исследовать, что такое добродетель — знание или нечто иное.

d Менон. По-моему, разобравшись в одном, надо исследовать и это.

Сократ. Так что же, разве, по нашим словам, добродетель не благо? Разве не остается в силе наша предпосылка, что она — благо?

Менон. Остается, конечно.

Сократ. Значит, если есть какое-либо благо, непричастное к знанию, то, может быть, и добродетель не есть какое-то знание; если же нет такого блага, которое не охватывалось бы знанием, то мы, предположив, что добродетель — это некое знание, сделаем верное предположение.

Менон. Так оно и есть.

e Сократ. А разве не добродетель делает нас хорошими людьми?

Менон. Добродетель, конечно.

Сократ. А хорошие люди приносят пользу, потому что всякое благо полезно, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. И добродетель тоже полезна?

Менон. Из того, что мы говорили, выходит, что так.

Сократ. Рассмотрим по отдельности то, что нам полезно. Например, здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным, не так ли?

88 Менон. Так.

Сократ. Но о том же самом мы говорим, что оно порой и вредит. Или это не так, по-твоему?

Менон. Нет, именно так.

Сократ. Теперь посмотри, что́ управляет всеми этими свойствами, когда они приносят нам пользу, и что́, когда они приносят вред? Разве правильное при-

менение не делает их полезными, а неправильное — вредными?

Менон. Конечно.

Сократ. А теперь рассмотрим и то, что относится к нашей душе. Называешь ли ты что-нибудь рассудительностью, справедливостью, мужеством, понятливостью, памятливостью, щедростью и так далее?

Менон. Называю. b

Сократ. Посмотри, что из этого, по-твоему, представляет собою не знание, а нечто другое, и не все ли это иногда приносит пользу, а иногда вред. Вот, например, мужество, когда оно не имеет ничего общего с разумом, а подобно простой дерзости: разве человек, если он дерзок бессмысленно, не несет ущерба, а если отважен с умом, не получает пользы?

Менон. Именно так.

Сократ. А разве не то же самое с рассудительностью и с понятливостью? С умом и образование, и воспитание приносят пользу, а без ума — вред.

Менон. Да, несомненно.

Сократ. Одним словом, разве не все, к чему стре- c
мится душа и что она претерпевает, оканчивается счастливо, если ею управляет разум, и несчастливо — если безрассудство?

Менон. Да, как видно.

Сократ. Так вот, если добродетель — это нечто обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум [30], ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря
разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуж- d
дением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум.

Менон. Мне тоже так кажется.

Сократ. Ну а то, о чем мы сейчас говорили, богатство и все прочее, что иногда бывает полезным, а иногда вредным? Если разум, управляя всем в нашей душе, делает ее движения полезными, а безрассуд-
ство — вредными, то разве не та же самая душа делает e
богатство и прочее полезным, правильно пользуясь и управляя им, а пользуясь неправильно — вредным?

Менон. Это верно.

Сократ. Но ведь правильно управляет всем этим разумная душа, а неправильно — неразумная?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. Значит, можно сказать вообще, что в человеке все зависит от души, а в самой душе — от
89 разума, если только душа хочет быть благою. Из сказанного нами выходит, что разум полезен; но ведь мы говорили, что и добродетель полезна?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, мы утверждаем, что разум — это добродетель — либо вся, либо часть ее?

Менон. По-моему, Сократ, ты очень верно говоришь.

Сократ. Если все это так, то люди, верно, добродетельны не от природы?

Менон. Видимо, нет.

b Сократ. А ведь могло бы быть и так: если бы люди рождались хорошими, то были бы у нас знатоки, которые умели бы распознавать юношей с хорошим характером, а мы по их указанию отбирали бы таких и хранили как сокровище под печатью в Акрополе [31], оберегая пуще золота, чтобы их никто не испортил, потому что, войдя в возраст, они стали бы очень полезны для государства.

Менон. Так оно и было бы наверняка, Сократ.

Сократ. Но если хорошие люди становятся хорошими не от природы, значит, они достигают этого
c путем обучения?

Менон. По-моему, иначе и быть не может. Ведь из нашей предпосылки, Сократ, ясно, что если добродетель — это знание, то ей можно выучиться.

Сократ. Может быть, клянусь Зевсом. Ну а вдруг наша предпосылка была неверна?

Менон. Но ведь только недавно нам казалось, что мы говорили правильно!

Сократ. А нужно, чтобы не только недавно казалось, что говорили мы правильно, но и теперь и впредь, если сказанное должно сохранять свою силу.

d Менон. Как же так? Почему ты недоволен и сомневаешься в том, что добродетель — это знание?

Сократ. Сейчас скажу тебе, Менон. Мы правильно говорили, что если добродетель — знание, то ей можно выучиться — от этого я не отрекаюсь. Но посмотри сам, не должен ли я сомневаться в том, что она — знание. Скажи-ка мне вот что: если какой-нибудь вещи — любой, не только добродетели — можно выучиться, то не должны ли тогда быть учители и ученики?

Менон. Должны, конечно.

Сократ. И наоборот, если мы предположим, что e
нет ни учителей, ни учеников, то не будет ли верным
заключение, что этой вещи выучиться нельзя?

Менон. Это-то верно. Но разве нет, по-твоему, учителей добродетели?

Сократ. Я много раз искал учителей добродетели, но не мог найти, что бы ни предпринимал. Однако
я все ищу, и вместе со многими, особенно с теми, кто
мне кажется особенно опытным в таком деле. Вот и
сейчас, Менон, очень кстати подсел к нам Анит —
мы и его заставим искать вместе с нами, и правильно
сделаем: ведь Анит прежде всего сын Антемиона, 90
человека мудрого и богатого, который разбогател не
случайно и не благодаря чьему-нибудь подарку, как
фиванец Исмений, получивший недавно Поликратовы сокровища[32], но благодаря собственной мудрости
и усердию; к тому же он не какой-нибудь чванный,
спесивый и докучливый гражданин, но муж скромный и благовоспитанный. И Анита он хорошо вырас- b
тил и воспитал, как считает большинство афинян[33],
выбирающих его на самые высокие должности. Вот с
такими людьми и надо исследовать, существуют ли учители добродетели или нет и какие они.

А ты, Анит, помоги нам — мне и твоему гостю Менону — исследовать, какие бывают учители этого дела.
Посмотри-ка: если мы захотим сделать Менона хорошим
врачом, к каким учителям мы пошлем его? Не к вра- c
чам ли?

Анит. Конечно, к врачам.

Сократ. А если мы захотим сделать из него хорошего кожевника, то не к кожевникам ли?

Анит. Само собой.

Сократ. И во всем остальном так же?

Анит. Конечно.

Сократ. А теперь опять скажи мне на этот счет
вот что: если мы, желая сделать Менона врачом, отправим его к врачам, это будет, по нашим словам, правильно? А говоря так, разве мы не утверждаем, что d
поступим разумно, послав его к тем, кто занимается
этим искусством, а не к тем, кто им не занимается,
и к тем, кто берет за это плату, объявляя себя учителями всех желающих прийти к ним учиться? И разве мы
пошлем его правильно не потому, что будем все это
иметь в виду?

Анит. Именно поэтому.

Сократ. А с игрою на флейте, да и со всем про-
e чим разве не то же самое? Ведь будет большой глупостью, если желающие сделать кого-нибудь флейтистом не захотят послать его к тем, кто обещает обучить его этому искусству и берет плату, а отдадут это дело в другие руки и будут добиваться, чтобы ученик научился у тех, кто и не выдает себя за учителей и ни единого человека не обучает науке, которой, по нашему мнению, должен у них обучиться посланный нами. Не кажется ли тебе это большой нелепостью?

Анит. Кажется, клянусь Зевсом, да к тому же еще и невежеством!

91 Сократ. Очень хорошо. А теперь мы можем держать с тобой совет насчет вот этого твоего гостя Менона. Ведь он, Анит, уже давно твердит мне, что стремится к мудрости и добродетели, благодаря которой люди хорошо управляют домом и городом, заботятся о своих родителях, умеют принять и отпустить сограждан и чужестранцев так, как это подобает достойному чело-
b веку. Вот и посмотри, к кому нам для обучения такой добродетели послать его, чтобы это было правильно. Разве из того, что мы сейчас говорили, не ясно, что к тем, кто провозглашает себя учителями добродетели, доступными любому из греков, желающему учиться, и берет за учение установленную ими самими плату?

Анит. Кого же ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Ты и сам знаешь, что это те, кого люди зовут софистами.

c Анит. О Геракл! И не поминай их, Сократ! Не дай бог, чтобы кто-нибудь из моих родных, домашних или друзей, здешних или иноземных, настолько сошел с ума, чтобы идти к ним себе на погибель. Ведь софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится[34].

Сократ. Что ты говоришь, Анит? Значит, они — единственные из всех, кто утверждает, будто могут сделать людям добро, настолько отличаются от остальных, что не только не приносят пользы, как прочие, но и совсем наоборот — губят тех, кто им доверяется? И
d за это еще открыто берут деньги? Уж не знаю, как тебе поверить. Я, например, слыхал, что один Протагор такой мудростью нажил больше денег, чем Фидий, создавший столь славные и красивые вещи, и еще десять ваятелей в придачу. Чудеса ты рассказываешь, Анит! Если те, что чинят старую обувь или латают

плащи, и тридцати дней не могли бы незаметно для всех возвращать эту обувь или плащи в худшем, чем e
брали их, виде и немедля померли бы с голоду, когда бы так поступали, как мог Протагор больше сорока лет незаметно для всей Эллады портить тех, кто с ним имел дело, и отпускать их назад худшими, чем принял? Умер он, по-моему, лет семидесяти и лет сорок занимался своим искусством. И все это время не покидала его добрая слава, которая живет и по сей день; да и не одного Протагора, но и многих других тоже —
и тех, кто родился раньше него, и тех, кто и сейчас 92
еще живет. Как же мы скажем, исходя из твоих слов — намеренно они обманывают и губят юношей или делают это, сами того не зная? И не признáем ли мы так безумными тех, кого некоторые провозглашают мудрейшими из людей?

Анит. Вовсе они не безумны, Сократ, скорее уж безумны те юноши, что дают им деньги; еще безумнее родственники, вверяющие им этих юношей, а всех b
безумнее города, позволяющие им въезжать и не изгоняющие любого, кто возьмется за такое дело, будь он хоть чужеземец, хоть гражданин.

Сократ. Уж не обидел ли тебя, Анит, кто-нибудь из софистов, что ты так зол на них?

Анит. Нет, клянусь Зевсом: я ведь и сам ни с одним из них не имел дела и близким своим ни за что не позволил бы.

Сократ. Так ты вовсе и не знаешь этих людей?

Анит. Да эдак лучше!

Сократ. Так как же ты, милейший, можешь ра- c
зобраться, чтó в этом деле есть хорошего и чтó плохого, если ты вовсе и не знаешь его?

Анит. Легче легкого! Уж в них-то я разбираюсь, каковы они, знаю я их или нет, все равно.

Сократ. Ты, верно, прорицатель, Анит? Ведь из того, что ты сказал, мне не понять, как ты мог разобраться в них иначе. Но мы хотим узнать не о тех, у которых Менон стал бы хуже, если бы к ним при-
шел,— пусть это будут даже софисты, если желаешь,— d
нет, ты назови нам (сделай доброе дело своему потомственному другу Менону) и укажи тех, к кому в таком большом городе должен он пойти, чтобы сподобиться той добродетели, о которой я только что говорил.

Анит. А почему ты сам не указал ему их?

Сократ. Я-то назвал тех, кого считал учителями

подобных вещей, но по твоим словам выходит, что e говорил я пустое; а ты, может быть, и дело говоришь. Однако сейчас твоя очередь сказать ему, к кому из афинян он должен пойти. Назови кого захочешь.

Анит. Зачем ему имя одного человека? С кем бы из достойных афинян он ни встретился, любой поможет ему стать лучше, если только он захочет слушаться, — не то, что софисты.

Сократ. А что же, все эти достойные люди сами собой стали такими, ни от кого не учась, и при этом они способны других обучить тому, чему не учились сами?

93 Анит. Я считаю, что они обучились у достойных людей, которые жили раньше. Или, по-твоему, мало рождалось в нашем городе доблестных мужей?

Сократ. По-моему, Анит, здесь и сейчас много людей, доблестных в гражданских делах, и прежде их было не меньше. Но вот были ли они также хорошими учителями добродетели? Ведь об этом у нас идет речь, а не о том, есть ли здесь хорошие люди, и не о том, b были ли они прежде. Мы давно уже исследуем, можно ли обучить добродетели. А исследуя это, мы выясняем также, умели ли хорошие люди — и нынешние, и прежние — передать другому ту добродетель, благодаря которой сами они были хороши, или же ее невозможно ни передать другому человеку, ни воспринять друг от друга [35]. Вот над чем мы давно уже бьемся с Меноном. И ты тоже исследуй это, исходя из сказанного тобою. Согласен ты, что Фемистокл был человек c доблестный?

Анит. Еще бы! Намного доблестнее всех.

Сократ. Значит, если уж кто был хорошим учителем добродетели, так это он?

Анит. Я думаю, так, если только он хотел.

Сократ. Неужели же ты думаешь, будто он не хотел, чтобы другие стали достойными людьми, а особенно его собственный сын? Или, по-твоему, он d завидовал сыну и нарочно не передал ему ту добродетель, которой славился сам? Разве ты не слышал, что Фемистокл воспитал своего сына Клеофанта [36] отличным наездником? Он умел прямо стоять на лошади и стоя бросать с нее дротики и вытворял еще немало чудес — и все это преподал ему отец, умудрив его, насколько это вообще под силу хорошим учителям. Разве ты не слыхал об этом от стариков?

Анит. Слыхал.

Сократ. Значит, его сына нельзя было обвинить
в том, что он дурен по природе?
Анит. Как видно, нельзя. e
Сократ. А что с того? Слышал ли ты от кого-ни-
будь — хоть старого, хоть молодого,— что Клеофант,
сын Фемистокла, был доблестен и мудр в том же, в чем
и его отец?
Анит. Не слыхал.
Сократ. Значит, если только добродетели можно
обучиться, нам остается думать, что Фемистокл хо-
тел всему обучить своего сына, но не желал, чтобы в
той мудрости, которой сам он был мудр, сын превзо-
шел хотя бы своих соседей?
Анит. Как видно, не желал, клянусь Зевсом.
Сократ. Вот тебе, каков был этот великий учитель
добродетели, которого и ты признал одним из лучших
среди наших предков. Возьмем теперь другой пример — 94
Аристида, сына Лисимаха[37]. Согласен ты, что это был
доблестный человек?
Анит. Совершенно согласен.
Сократ. Не правда ли, и он дал своему сыну Ли-
симаху наилучшее среди афинян воспитание, насколь-
ко это было под силу учителям, но разве сделал он
из него человека более доблестного, чем любой дру-
гой? С Лисимахом ты сам имел дело и видел, каков он.
Или возьми, если хочешь, Перикла, человека совсем b
уж выдающейся мудрости: ты ведь знаешь, что он вос-
питал двоих сыновей, Парала и Ксантиппа[38]?
Анит. Знаю.
Сократ. И тебе известно, что их обоих он обучил
верховой езде, так что в ней они не уступают никому
из афинян, и в мусических искусствах, и в гимнастике,
и во всем причастном к искусству он подготовил их так,
что они никому не уступят. Так неужели же он не захо-
тел сделать их достойными? Я думаю, хотел, да только
обучиться этому, видно, нельзя. А чтобы ты не думал,
будто неспособными в этом деле оказались лишь немно-
гие, и притом самые скверные из афинян, вспомни, что c
Фукидид воспитал двоих сыновей, Мелесия и Стефана[39],
и дал им отличное образование, и в борьбе они превосхо-
дили всех афинян, потому что одного он отдал в обучение
Ксанфию, другого — Эвдору, а те считались тогда луч-
шими борцами. Или ты забыл об этом?
Анит. Нет, я и об этом слыхал.
Сократ. Значит, ясно: всему, что требует затрат d

на обучение, Фукидид своих сыновей обучил, но вот как стать хорошими людьми,— а на это расходоваться не надо — он их не научил (если только этому вообще можно научиться). Но может быть, Фукидид был человек заурядный и не имел множества друзей среди афинян и союзников? Нет, он был и знатен, и могуществен в нашем государстве и среди прочих греков, так что, если бы добродетели можно было обучить, он позаботился бы найти кого-нибудь среди наших земляков или чужеземцев, кто сделал бы его сыновей доб-
e лестными, раз уж ему самому попечение о делах государства не оставляло досуга. Вот и получается, милый мой Анит, что добродетели научить нельзя.

Анит. По-моему, слишком легко поносишь ты людей, Сократ. Если хочешь меня послушаться, я бы советовал тебе поостеречься. Может быть, в другом городе тоже легче делать людям зло, чем добро, а здесь
95 и подавно. Впрочем, я думаю, ты и сам это знаешь [40].

Сократ. Мне кажется, Менон, что Анит рассердился. Да я и не удивляюсь: он, во-первых, считает, что я порочу всех этих людей, а во-вторых, полагает, что и сам относится к их числу. Однако если он узнает, что значит порочить людей, то перестанет сердиться (пока он этого еще не знает). А ты мне скажи, ведь и у вас есть достойные люди?

Менон. Есть, конечно.

b Сократ. Так что же, станут они по своему желанию учителями юношей, согласятся ли признать себя учителями, а добродетель — доступной изучению?

Менон. Нет, клянусь Зевсом, Сократ! Иногда ты услышишь от них, что добродетели можно научить, иногда — что нельзя.

Сократ. И мы признáем их учителями, если они даже в этом не согласны друг с другом?

Менон. По-моему, Сократ, не признáем.

Сократ. Так как же? Уж не софисты ли, по-твоему, учители добродетели — только потому, что единственные из всех объявляют себя таковыми?

c Менон. Вот за то, Сократ, я и люблю больше всего Горгия, что от него никогда не услышишь таких обещаний: он ведь и сам смеется, когда слышит, как другие это обещают. Он думает, что следует делать человека искусным в речах.

Сократ. Значит, по-твоему, и софисты не учители?

Менон. Не могу тебе сказать, Сократ. Тут со мной

то же самое, что с остальными: иногда мне кажется, что да, иногда — нет.

Сократ. А ты знаешь, что не только тебе и другим государственным людям иногда кажется, что добродетели можно научиться, иногда — что нельзя, но и у d
поэта Феогнида[41] ты найдешь то же самое?

Менон. В каких стихах?

Сократ. В элегиях, там, где у него сказано:

С этими пищу дели и питье, и сиди только с ними,
И одобренья ищи тех, кто душою велик.
От благородных и сам благородные вещи узнаешь,
С злыми погубишь и тот разум, что есть у тебя[42].

Видишь, здесь он говорит о добродетели так, будто e
ей можно научиться.

Менон. Это ясно.

Сократ. А в другом месте он говорит примерно так:

Если б умели мы разум создать и вложить в человека,

то, считает он,

Много бы выпало им очень великих наград —

тем, кто сумел бы это сделать. И дальше:

...То у хороших отцов злых не бывало б детей:
Речи разумные их убеждали б; однако на деле,
Как ни учи, из дурных добрых людей не создашь[43]. 96

Понимаешь, здесь он сам — и о том же самом — говорит совсем наоборот.

Менон. И это ясно.

Сократ. Что ж, можешь ты назвать какое-нибудь другое дело, в котором тех, кто именует себя учителями, не только не признавали бы за учителей, но и считали бы негодными и невеждами именно в том, чему b
они берутся обучать, те же, кого признают людьми достойными, иногда говорили бы, что этому делу можно научить, иногда — что нельзя? Разве тех, кто сами в чем-нибудь путаются, ты назовешь настоящими учителями этого дела?

Менон. Ни за что, клянусь Зевсом.

Сократ. Ну а если ни софисты, ни достойные люди не будут учителями этого дела, не ясно ли, что и все остальные тоже не будут?

Менон. По-моему, так.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Я думаю, так оно и есть, как ты говоришь.

Сократ. Но разве мы с тобой не согласились, что, c

раз нет ни учителей какого-то дела, ни учеников, значит, ему нельзя научиться?

Менон. Да, так мы и говорили.

Сократ. Выходит, что нигде нет учителей добродетели?

Менон. Да.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, добродетели нельзя научиться?

d Менон. Кажется, нельзя, если только мы правильно вели исследование. Так что я удивляюсь, Сократ, откуда берутся хорошие люди и каким образом могли они стать такими?

Сократ. Видно, Менон, и я и ты — оба мы люди никудышные, и мало чему научил тебя Горгий, а меня — Продик. Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя и поискать, кто бы мог каким-нибудь способом
e сделать нас лучше. Я, когда говорю так, имею в виду наше исследование: ведь мы самым смехотворным образом упустили, что люди поступают хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями; а без этого нам не удастся, пожалуй, узнать, каким образом они становятся хорошими.

Менон. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. А вот что. Хорошие люди должны непременно приносить пользу, иначе и быть не может — это мы с тобой установили верно, не так ли?

Менон. Да.

Сократ. А что приносить пользу они будут в том
97 случае, если станут правильно вести наши дела,— это мы тоже твердо установили?

Менон. Конечно.

Сократ. Но вот что нельзя правильно вести их, не будучи разумным, мы, видно, установили неверно.

Менон. Что же, по-твоему, значит «правильно»?

Сократ. А вот что. Если кто-нибудь, зная дорогу в Ларису или куда угодно еще, пойдет сам и поведет других, то ведь он поведет их хорошо и правильно, не так ли?

Менон. Разумеется.

b Сократ. А если кто-нибудь правильно предполагает, где эта дорога, но никогда не ходил по ней и не знает ее, то разве не сможет и он правильно повести других?

Менон. Сможет, конечно.

Сократ. Значит, поскольку у него есть о чем-нибудь правильное мнение — а не знание [44], как у другого, — он, догадываясь об истине, но не познав ее разумом, будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал.

Менон. Ничуть не хуже, Сократ.

Сократ. Выходит, истинное мнение ведет нас к правильным действиям ничуть не хуже, чем разум. Это-то мы сейчас и упустили из виду, когда рассуждали о добродетели, какова она, и говорили, что разум c
один ведет к правильным действиям: ведь к этому ведет и истинное мнение.

Менон. Наверное, так.

Сократ. Значит, правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание.

Менон. Но не вполне, Сократ: обладающий знанием всегда попадет в цель, а обладающий правильным мнением когда попадет, а когда и промахнется.

Сократ. Что ты говоришь? Разве тот, чье мнение всегда верно, не всегда попадает в цель, пока его мнения правильны?

Менон. Это, без сомнения, так, Сократ. Вот я и d
удивляюсь, почему же, если это так, знание ценится куда выше правильного мнения и почему знание — это одно, а мнение — совсем другое.

Сократ. Ты сам знаешь, почему удивляешься, или мне сказать?

Менон. Скажи лучше ты.

Сократ. Да ведь ты никогда не обращал внимания на Дедаловы статуи [45], впрочем, может быть, у вас их и нет.

Менон. К чему ты это говоришь?

Сократ. К тому, что и они, когда не связаны, убегают прочь, а когда связаны, стоят на месте.

Менон. Ну и что же? e

Сократ. А то, что владеть этими творениями, если они развязаны, мало проку, как и владеть человеком, склонным к побегам: все равно они на месте не останутся. А вот иметь их, если они связаны, весьма ценно: уж очень хороши эти изваяния. К чему я это говорю? Я имею в виду истинные мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; 98
но только они не хотят долго при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения стано-

вятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.

Менон. Клянусь Зевсом, Сократ, похоже, что это так.

b Сократ. Да я и сам говорю это, не то чтобы зная, а скорее предполагая и пользуясь уподоблением. Но вот что правильное мнение и знание — вещи разные, я, кажется, берусь утверждать без всяких уподоблений; ведь если я о чем скажу, что знаю это — а сказал бы я так не о многом, — то уж это я причислю к вещам, которые я действительно знаю.

Менон. И будешь прав, Сократ.

Сократ. Ну а разве неверно, что истинное мнение, если им руководствоваться, выполняя любое дело, поможет ничуть не хуже знания?

Менон. Нет, тут ты тоже, как видно, говоришь правду.

c Сократ. И правильное мнение ничуть не хуже знания и не менее полезно в делах, и человек, обладающий правильным мнением, ничуть не хуже обладающего знанием?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А мы установили, что хороший человек приносит нам пользу.

Менон. Ну да.

Сократ. Но так как не только благодаря знанию хорошие люди бывают хорошими и приносят пользу государству, но и благодаря правильному мнению, и так как ни то ни другое — ни знание, ни правильное
d мнение — не дается людям от природы и не приобретается... Или, по-твоему, одно из них дается от природы?

Менон. Нет, нет.

Сократ. Если не от природы, то и хорошие люди хороши не от природы.

Менон. Конечно.

Сократ. А раз не от природы, то мы потом стали исследовать, можно ли этому научиться.

Менон. Ну да.

Сократ. И не показалось ли нам, что можно, если добродетель — это разум?

Менон. Показалось.

Сократ. И наоборот, что добродетель — это разум, если ей можно научиться?

Менон. Так и было.

Сократ. И если бы были учители добродетели, ей можно было бы научиться, а коли их нет, то нельзя? e

Менон. Именно так.

Сократ. Но мы установили, что учителей добродетели нет.

Менон. Да, это верно.

Сократ. И установили, что ей нельзя научиться и что она вовсе не разум.

Менон. Конечно.

Сократ. Но все же согласились, что добродетель — вещь хорошая.

Менон. Согласились.

Сократ. А хорошо и полезно то, что правильно руководит нами?

Менон. Конечно.

Сократ. Но есть только две вещи, которые пра- 99
вильно руководят нами,— истинное мнение и знание: человек, обладающий тем и другим, руководствуется правильно. Если что происходит по счастливой случайности — тем руководит не человек; если же сам человек приведет правильно к цели, то лишь благодаря истинному мнению или знанию.

Менон. И мне так кажется.

Сократ. Но если добродетели нельзя научиться, получается, что она вовсе не знание?

Менон. Очевидно, нет.

Сократ. А из двух названных нами хороших и b
полезных вещей одна слишком скоро исчезает, да и другая — знание — не руководит государственными делами.

Менон. Видимо, нет.

Сократ. Значит, не с помощью некоей мудрости и не как мудрецы руководят государствами люди вроде Фемистокла и других, о которых говорил Анит. Потому-то и не удается им сделать других подобными себе, что сами они стали такими, как есть, не благодаря знанию.

Менон. Наверное, все это так, как ты говоришь, Сократ.

Сократ. А если не благодаря знанию, то только
благодаря правильным мнениям люди государствен- c
ные ведут свои города по правильному пути; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто, но сами не ведают, чтó говорят.

Менон. Надо полагать, так оно и есть.

Сократ. И разве не будет справедливо, Менон, назвать божественными тех людей, которые, хоть и не
d обладают разумом, достигают великого успеха во многом из того, что делают и говорят?

Менон. Конечно, будет.

Сократ. Значит, мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили,— прорицателей и провидцев и всякого рода поэтов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они, движимые и одержимые богом[46], своим словом совершают много великих дел, хотя и сами не ведают, что говорят.

Менон. Конечно.

Сократ. Да и женщины, Менон, именуют хороших людей божественными, и спартанцы, восхваляя доблестного мужа, говорят: «Это — человек божественный».

e Менон. И ясно, что они правы, когда так говорят. А вот наш Анит злится на тебя, Сократ, за то, что ты это повторяешь.

Сократ. Об этом, Менон, мне мало заботы, с ним мы еще побеседуем. А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по боже-
100 ственному уделу, помимо разума, разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого умеет сделать государственным человеком. Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тиресий, по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что «он лишь с умом, все другие безумными тенями веют»[47]. Такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели.

b Менон. Золотые твои слова, Сократ!

Сократ. Из этого нашего рассуждения стало ясно, Менон, что если нам достается добродетель, то достается она по божественному уделу, а узна́ем мы это как следует тогда, когда, прежде чем искать, каким образом достается человеку добродетель, мы попробуем выяснить, что такое добродетель сама по себе. Теперь мне пора идти, а ты убеди в том, в чем сейчас сам убедился,
c своего приятеля Анита, чтобы он стал мягче: ведь если ты его убедишь, это и афинянам будет на пользу.

КРАТИЛ

Гермоген, Кратил, Сократ

Гермоген. Хочешь, давай Сократа тоже при- 383
гласим к нашему разговору?

Кратил. Как тебе угодно.

Гермоген. Кратил вот здесь говорит, Сократ, что
существует правильность имен, присущая каждой ве-
щи от природы, и вовсе не та произносимая вслух
частица нашей речи, которой некоторые из нас дого-
ворились называть каждую вещь, есть имя, но опре-
деленная правильность имен прирождена и эллинам, b
и варварам, всем одна и та же [1]. Я его тогда спраши-
ваю, правда ли ему Кратил имя? Он подтвердил.
«А Сократу как имя?» — спросил я. «Сократ»,— мол-
вил он. «В таком случае и все другие люди, каким
именем мы их зовем, такое и будут носить?» А он:
«Во всяком случае, тебе не Гермоген имя [2], сколько бы
ни звали тебя так все люди». Тут стал я его выспра-
шивать, стараясь все-таки узнать, что он, собственно,
разумеет, но он не стал ничего объяснять, да еще и 384
издевается, делая вид, будто у него что-то есть на уме.
Можно подумать, он знает об этом нечто такое,
что, захоти он ясно сказать, заставил бы и меня согла-
ситься и говорить то же, что говорит он. Так вот, если
ты можешь как-то истолковать это Кратилово проро-
чество, я бы выслушал с удовольствием. А лучше, с
еще большим удовольствием я узнал бы, что́ сам ты
думаешь о правильности имен. Конечно, если у тебя
есть желание.

Сократ. О сын Гиппоника Гермоген! Стара по-
словица: прекрасное дело трудно [3], когда ему нужно b
учиться. Так вот, оказывается, и об именах немалая
есть наука. Конечно, если бы я успел прослушать у
Продика пятидесятидрахмовый [4] урок, после чего, по
его словам, можно и самому стать учителем, ничто не
помешало бы тебе тотчас досконально узнать всю
истину о правильности имен. Да вот такого-то урока

c я не слыхал, а прослушал всего лишь драхмовый. Поэтому я и не знаю, что́ будет истинным в делах такого рода. Однако я готов исследовать этот вопрос сообща, вместе с тобой и Кратилом. А что он говорит, будто не Гермоген тебе истинное имя, так я подозреваю, что он шутит. Может быть, он имеет в виду, что в погоне за деньгами ты всякий раз упускаешь случай [5]. Однако я уже говорил: узнать вещи такого рода трудно, а нужно сообща сопоставить наши мнения и посмотреть, так ли обстоит дело, как говоришь ты или как Кратил.

Гермоген. Так ведь что до меня, Сократ, то я часто и с ним разговаривал, и со многими другими,
d но ни разу меня не убедили, будто правильность имени есть что-то другое, нежели договор и соглашение [6]. Ведь мне кажется, какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным. Правда, если он потом установит другое, а тем, прежним, именем больше не станет это называть, то новое имя будет ничуть не менее правильным, нежели старое; ведь когда мы меняем имена слугам [7], вновь данное имя не бывает же менее правильным, чем данное прежде. Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо
e так называть. Если же это не так, то я всегда готов поучиться и послушать не только Кратила, но и кого угодно другого.

385

Критика теории условного происхождения имен

Сократ. Может быть, ты и дельно говоришь, Гермоген. А все же давай посмотрим. Как решил кто-то называть каждую вещь, такое, говоришь, и будет ей имя?

Гермоген. Мне так кажется.

Сократ. И если кто-то один назовет, и если целый город?

Гермоген. Это я и говорю.

Сократ. Как это? Если то из сущих вещей, что мы теперь называем человеком, я стану именовать лошадью, а то, что теперь лошадью,— человеком, значит, для всех человеку будет имя «человек» и только для меня — «лошадь» и, наоборот, для меня «лошадь» будет «человек», а для всех — «лошадь»? Так ты хотел сказать?

b Гермоген. Мне так кажется.

Сократ. Тогда ты мне вот что скажи — случается

ли тебе о чем-нибудь говорить: это истинно сказано, а это ложно?

Гермоген. Мне — да.

Сократ. А посему одна речь может быть истинная, а другая ложная?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. В таком случае тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, лжет?

Гермоген. Да.

Сократ. Получается, можно вести речь и о том, что есть, и о том, чего нет?

Гермоген. Верно.

Сократ. А истинная речь истинна целиком или c
при этом части ее могут быть неистинными?

Гермоген. Нет, и части тоже будут истинными.

Сократ. А как? Большие части будут истинными, а малые — нет? Или все будут истинными?

Гермоген. Все. Я по крайней мере так думаю.

Сократ. Так вот: то, что ты называешь малой частью нашей речи, отличается от имени?

Гермоген. Нет. Имя и есть наименьшая часть.

Сократ. И предполагается, что имя есть часть истинной речи?

Гермоген. Да.

Сократ. Истинное имя, по крайней мере как ты говоришь.

Гермоген. Да.

Сократ. А часть ложной речи разве не ложна?

Гермоген. Это и я утверждаю.

Сократ. Можно, значит, говорить об имени истинном и ложном, раз так можно говорить о речи?

Гермоген. А как же иначе? d

Сократ. Так ты говоришь, какое имя кто-нибудь чему-то укажет, такое имя этой вещи и будет?

Гермоген. Да.

Сократ. И сколько имен кто-либо укажет каждой из вещей, столько и будет? И тогда, когда укажет?

Гермоген. Во всяком случае, по мне, Сократ, нет иной правильности имен, кроме этой: я могу называть любую вещь одним именем, какое я установил, ты же — другим, какое дал ты. То же самое я наблю- e
даю и в городах — иногда одни и те же вещи в каждом городе называются особо, у одних эллинов не так, как у других, и у эллинов не так, как у варваров.

Сократ. Что ж, давай посмотрим, Гермоген. Может быть, тебе и относительно вещей все представляется так же, а именно, что сущности вещей для каждого человека особые, по слову Протагора, утверж-
386 дающего, что «мера всех вещей — человек»[8], и, следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут для меня, а какими тебе, такими они будут для тебя? Или ты полагаешь, что сущность[9] вещей составляет некую прочную основу их самих?

Гермоген. Я могу сказать, Сократ, что уже однажды в поисках выхода я пришел было к тому, чему учит Протагор; однако мне вовсе не кажется, что дело обстоит именно так.

Сократ. Что ж, уж не приходил ли ты к тому,
b что тебе ни один человек не казался дурным?

Гермоген. Нет, клянусь Зевсом. Со мной как раз частенько случалось, что некоторые люди казались мне очень дурными, и даже весьма многие.

Сократ. А что, очень хорошими тебе люди не казались?

Гермоген. Разве что весьма немногие.

Сократ. А все-таки казались?

Гермоген. По крайней мере на мой взгляд.

Сократ. Тогда как ты это решишь: очень хорошие, они же будут и очень разумные, а очень дурные — очень неразумные?

c *Гермоген*. Мне кажется, да.

Сократ. Так что же, если Протагор говорил правду и правда также то, что, какими каждому кажутся вещи, такие они и есть, возможно ли, чтобы одни из нас были разумными, другие же — неразумными?

Гермоген. Нет, конечно.

Сократ. Тогда вот это, я думаю, ты и вовсе должен признать: коль скоро есть разум и неразумие, никак невозможно, чтобы Протагор говорил правду. Ведь по правде-то сказать, один нисколько не будет
d разумнее другого, если что бы каждому ни показалось, то для каждого и будет истинным.

Гермоген. Это так.

Сократ. Однако, я думаю, ты не считаешь также вместе с Евтидемом[10], что все вещи постоянно для всех людей одинаковы. Ведь не было бы людей ни хороших, ни дурных, если бы сразу и одинаково для всех и всегда существовали добродетель и порочность.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Итак, если не все сразу одинаково для всех и всегда и если не особо для каждого существует каждая вещь, то ясно, что сами вещи имеют некую e
собственную устойчивую сущность безотносительно к нам и независимо от нас и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности.

Гермоген. Я полагаю, Сократ, так оно и есть.

Сократ. Тогда, может быть, сами они возникли таким образом, а вот действия их происходят иным способом? Или и сами они представляют собою один какой-то вид сущего, эти действия?

Гермоген. Ну конечно же и они сами.

Сократ. В таком случае и действия производятся 387
в соответствии со своей собственной природой, а не согласно нашему мнению. Например, если бы мы взялись какую-либо вещь разрезать, то следует ли это делать так, как нам заблагорассудится, и с помощью того орудия, какое нам заблагорассудится для этого выбрать? Или только в том случае, если мы пожелаем разрезать вещь в соответствии с природой разрезания, то есть в соответствии с тем, как надо резать и подвергаться разрезанию, и с помощью какого орудия, данного для этого от природы,— лишь тогда мы сможем эту вещь разрезать и у нас что-то получится, и мы поступим правильно? И с другой стороны, если мы будем действовать против природы, то совершим ошибку и ничего не добьемся?

Гермоген. Я думаю, это так. b

Сократ. Следовательно, и если мы возьмемся что-либо сжечь, то не всякое мнение нам здесь поможет, но только правильное? Последнее же состоит в том, как и с помощью чего нужно сжигать или подвергаться сжиганию исходя из природы этого действия?

Гермоген. Это так.

Сократ. Значит, и со всем остальным обстоит так же?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А говорить — не есть ли одно из действий?

Гермоген. Да.

Сократ. В таком случае если кому покажется c
нужным что-то сказать, то пусть так и говорит, и это будет правильно? Или же если он станет говорить так,

как нужно сказать или должно быть сказано в соответствии с природой этого действия и с помощью того, что для этого природою предназначено, то тогда лишь у него это получится и он сумеет что-то сказать, а в противном случае совершит ошибку и ничего не добьется?

Гермоген. По-моему, дело обстоит так, как ты говоришь.

Сократ. А давать имена — не входит ли это как часть в нашу речь? Ведь те, кто дает имена, так или иначе говорят какие-то слова.

Гермоген. Верно.

Сократ. Следовательно, и давать имена тоже есть некое действие, коль скоро говорить было действием по отношению к вещам?

Гермоген. Да.

d Сократ. Эти действия, как мы уже выяснили, существуют безотносительно к нам и имеют какую-то свою особую природу?

Гермоген. Верно.

Сократ. В таком случае и давать имена нужно так, как в соответствии с природой вещей следует их давать и получать, и с помощью того, что для этого природою предназначено, а не так, как нам заблагорассудится, если, конечно, мы хотим, чтобы это согласовалось с нашим прежним рассуждением? И тогда у нас что-то получится и мы сумеем дать имя, в противном же случае — нет?

Гермоген. По-моему, это так.

Сократ. А скажи, то, что нужно разрезать, нужно, как мы говорим, чем-то разрезать?

Гермоген. Да.

Сократ. А что нужно ткать, нужно чем-то ткать?
e И что нужно сверлить, нужно тоже чем-то сверлить?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. И что нужно называть, нужно назвать с помощью чего-то?

388 Гермоген. Это так.

Сократ. А что же это такое, чем нужно сверлить?

Гермоген. Сверло.

Сократ. А ткать?

Гермоген. Челнок.

Сократ. А называть?

Гермоген. Имя.

Сократ. Прекрасно. Следовательно, и имя есть какое-то орудие?

Гермоген. Верно.

Сократ. Так вот если бы я спросил тебя, что́ за орудие челнок? Не то ли, чем ткут?

Гермоген. Да.

Сократ. А что мы делаем, когда ткем? Не распре- b
деляем ли мы уто́к по основе?

Гермоген. Да.

Сократ. Тогда и о сверле ты можешь так же сказать, и обо всем другом?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. В таком случае и об имени можно так сказать. Коль скоро имя есть некое орудие, то что́ мы делаем, давая имена?

Гермоген. Не могу сказать.

Сократ. Может быть, мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования?

Гермоген. Верно.

Сократ. Выходит, имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, чел- c
нок — орудие распределения нити?

Гермоген. Да.

Сократ. Итак, челнок — орудие ткацкое?

Гермоген. А какое же еще?

Сократ. Следовательно, ткач будет хорошо пользоваться челноком, то есть как до́лжно ткачу. А учитель будет хорошо пользоваться словом. Хорошо — это значит, как до́лжно учителю.

Гермоген. Да.

Сократ. А вот чьим трудом хорошо пользуется ткач, когда пользуется челноком?

Гермоген. Мастера.

Сократ. А всякий ли человек такой мастер или тот, кто владеет этим искусством?

Гермоген. Кто владеет этим искусством.

Сократ. А чьим трудом хорошо пользуется свер- d
лильщик, когда пользуется сверлом?

Гермоген. Кузнеца.

Сократ. Так вот всякий ли человек — кузнец или тот, кто знает это искусство?

Гермоген. Тот, кто его знает.

Сократ. Так. А чьим же трудом пользуется учитель, когда пользуется именем?

Гермоген. Этого я не знаю.

Сократ. Ты не знаешь, кто передал нам имена, которыми мы пользуемся?

Гермоген. Право, не знаю.

Сократ. Не кажется ли тебе, что их дал закон?

Гермоген. Похоже, что так.

e Сократ. В таком случае учитель, когда пользуется
именем, пользуется трудом законодателя?

Гермоген. Я полагаю.

Сократ. А как ты полагаешь, законодателем может быть любой человек или тот, кто знает это искусство?

Гермоген. Тот, кто его знает.

Сократ. Таким образом, не каждому человеку,
Гермоген, дано устанавливать имена, но лишь такому,
389 кого мы назвали бы творцом имен. Он же, видимо, и
есть законодатель, а уж этот-то из мастеров реже всего объявляется среди людей.

Гермоген. Похоже, что это верно.

Сократ. Итак, давай посмотрим, на что обращает внимание законодатель, устанавливая имена. А рассмотрим мы это, исходя из ранее сказанного. На что обращает внимание мастер, делая челнок? Вероятно, на что-нибудь такое, что самой природой предназначено для тканья?

Гермоген. Разумеется.

b Сократ. Что же, а если во время работы челнок
у него расколется, то, делая новый, станет ли он
смотреть на расколовшийся челнок или на тот образец [11],
по которому он его делал?

Гермоген. На тот образец, я думаю.

Сократ. Не вправе ли мы сказать, что этот образ и есть то, что мы называем челноком?

Гермоген. Мне кажется, да.

Сократ. А посему, если нужно сделать челнок
для легкой ткани, либо для плотной, льняной, шерстя-
ной, или какой-нибудь другой, разве не должны все эти
челноки прежде всего иметь образ челнока, а затем
уже, какой челнок по своей природе лучше всего под-
c ходит для каждого вида ткани, такие свойства при
обработке ему и придать?

Гермоген. Да, конечно.

Сократ. Так вот и с другими орудиями: отыскав для каждого дела орудие, назначенное ему от природы, человек должен и тому, из чего он создает изде-

лие, придать не какой угодно образ, но такой, какой назначен природой. И в каждом случае, как видно, нужно уметь воплощать в железе то сверло, какое определено природой.

Гермоген. Несомненно.

Сократ. И значит, в каждом случае и в дереве воплощать определенный природой челнок?

Гермоген. Это так.

Сократ. Ведь мы видели, что для каждого вида d
ткани от природы назначены различные челноки; и в остальных случаях дело обстоит так же.

Гермоген. Да.

Сократ. Таким образом, бесценнейший мой, законодатель, о котором мы говорили, тоже должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что́ представляет собою имя как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имен. И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это e
не должно вызывать у нас недоумение. Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздает один и тот же образ [12], пусть и в другом железе, это орудие будет 390
правильным, сделает ли его кто-то здесь или у варваров. Так?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Следовательно, ты так же судишь и о законодателе, будь он здешний или из варваров. Пока он воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи, в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь еще.

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А кто будет знать, подходящий ли образ b
челнока воплощен в каком-либо дереве? Тот, кто его делал, мастер, или тот, кто будет им пользоватья, ткач?

Гермоген. Скорее, Сократ, это пристало тому, кто будет им пользоваться.

Сократ. Хорошо. А трудом мастера, делающего лиры, кто будет пользоваться? Не тот ли, кто умеет лучше других присмотреть за его работой и судить о сделанном, хорошо это сделано или нет?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Кто же это?

Гермоген. Кифарист.

Сократ. А кто способен судить о деле кораблестроителя?

c Гермоген. Кормчий.

Сократ. А кто смог бы лучше других присмотреть за работой законодателя и судить о сделанном здесь и у варваров? Не тот ли, кто будет этим пользоваться?

Гермоген. Да.

Сократ. Так не тот ли это, кто умеет ставить вопросы?

Гермоген. Верно.

Сократ. Он же — и давать ответы?

Гермоген. Да.

Сократ. А того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком?

Гермоген. Да, это так.

d Сократ. Значит, мастеру дóлжно изготовлять руль под присмотром кормчего, если он намерен сделать хороший руль?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. А законодатель, видимо, должен создавать имя под присмотром диалектика, если он намерен как следует установить имена?

Гермоген. Это так.

Сократ. Вот потому, Гермоген, боюсь, что не такое уж это ничтожное дело — установление имени, и не дело людей неискусных или случайных. И Кратил
e прав, говоря, что имена у вещей от природы и что не всякий мастер имен, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах.

Гермоген. Я не могу, Сократ, должным образом
391 возразить на твои слова, и в то же время нелегко так внезапно чему-то поверить. Но мне сдается, я поверил бы тебе скорее, если бы ты мне показал, что, собственно, ты называешь правильностью имени от природы.

Сократ. Я-то, дорогой мой Гермоген, ни о какой такой правильности не говорю; ты забыл, чтó я говорил немногим раньше: я этого, пожалуй, не знаю, но исследую вместе с тобой. Теперь же, пока мы это рассматривали, ты и я, многое уже прояснилось в сравнении с прежним: и что у имени есть какая-то пра-
b вильность от природы, и что не всякий человек спо-

собен правильно установить это имя для какой-либо вещи. Не так ли?

Гермоген. Именно так.

Вопрос о правильности имен

Сократ. В таком случае нам нужно продолжить наше исследование, если, конечно, ты желаешь знать, в чем состоит правильность имени.

Гермоген. Как раз это я и желаю знать.

Сократ. Тогда смотри.

Гермоген. Как же нужно смотреть?

Сократ. Правильнее всего, дружище, делать это вместе со знающими людьми, изводя на них уйму денег и всячески их ублажая. А люди эти — софисты, на которых и брат твой, Каллий, извел много денег и c
слывет теперь мудрецом. Но поскольку ты не располагаешь отцовским имуществом, тебе остается упрашивать и уговаривать брата научить тебя правильному взгляду на эти вещи, который он перенял у Протагора.

Гермоген. Нелепа была бы моя просьба, Сократ, когда я и истину-то Протагора целиком не принимаю, а сказанное согласно его истине оценил бы как нечто стоящее.

Сократ. Ну если тебе и это не нравится, остается учиться у Гомера и у других поэтов. d

Гермоген. А что, Сократ, говорит Гомер об именах? И где?

Сократ. Во многих местах. А больше и лучше всего там, где он различает, какими именами одни и те же вещи называют люди и какими боги. Или ты не находишь, что как раз здесь им сказано нечто великое и удивительное по поводу правильности имен? Ведь совершенно ясно, что уж боги-то называют вещи правильно — теми именами, что определены от природы. Или ты не находишь? e

Гермоген. О, конечно, я прекрасно знаю, что если они что-то называют, то называют правильно. Но о чем именно ты говоришь?

Сократ. Разве ты не знаешь, что тот поток в Трое, который единоборствовал с Гефестом, боги, по словам Гомера, называют Ксанфом, а люди — Скамандром [13]?

Гермоген. А, это я помню.

Сократ. Так как же? Не находишь ли ты, что 392
очень важно знать, почему, собственно, более правиль-

но этот поток называть Ксанфом, нежели Скамандром? Или если угодно, почему Гомер говорит о птице:

> В сонме бессмертных слывущей халкидой, у смертных — киминдой [14].

Пустая, по-твоему, будет наука о том, насколько правильнее одной и той же птице называться халкидой, нежели киминдой? Или же Батиея и Мирина,
b и многое другое у этого же поэта и у других [15]? Правда, это может оказаться несколько выше нашего с тобой понимания. А вот имена Скамандрий и Астианакт вполне в человеческих силах рассмотреть, как мне кажется. Имена эти, по словам Гомера, были у Гекторова сына [16]. Так вот здесь легче определить, на какую правильность этих имен указывает Гомер. Ты ведь, конечно, знаешь стихи, в которых заключается то, о чем я говорю?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Так вот, которое из имен, по-твоему, Гомер считал более правильным для мальчика, Астианакт или Скамандрий?

c Гермоген. Не знаю, что и сказать.

Сократ. А попробуй рассмотреть вот как: если бы тебя спросили, кто, по-твоему, правильнее дает имена — люди более разумные или менее разумные?

Гермоген. Ясно, конечно, что более разумные, сказал бы я.

Сократ. Ну а как тебе кажется, в городах более разумны женщины или мужчины, если говорить о том и другом роде в целом?

Гермоген. Мужчины.

d Сократ. А знаешь, Гомер говорит, что троянцы зовут Гекторова мальчика Астианактом; отсюда ясно, что Скамандрием зовут его женщины, раз мужчины его звали Астианактом [17].

Гермоген. Похоже, что так.

Сократ. А ведь и Гомер, вероятно, троянцев считал более разумными, чем их жен.

Гермоген. Я полагаю, да.

Сократ. В таком случае он думал, что более правильно звать мальчика Астианактом, нежели Скамандрием?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Посмотрим же, почему это так. Ведь он говорит:

Ибо один защищал ты врата и троянские стены, e
[Гектор...]

Именно поэтому, как видно, правильно называть сына хранителя города Астианактом, то есть владыкой того города, который, по словам Гомера, защищал его отец.

Гермоген. По-моему, да.

Сократ. Так в чем же тут дело? Ведь сам-то я здесь ничего не пойму, Гермоген. А ты понимаешь?

Гермоген. Клянусь Зевсом, тоже нет.

Сократ. Однако, добрый мой друг, имя Гектора 393
тоже установил сам Гомер?

Гермоген. Ну и что?

Сократ. А то, что, мне кажется, оно чем-то близко имени Астианакта, и оба этих имени похожи на эллинские. Слова ἄναξ (владыка) и ἕκτωρ (держитель) значат почти одно и то же, имена эти — царские. Ведь над чем кто владыка, того же он и держитель. Ясно b
ведь, что он вместе и властвует, и обладает, и держит. Или тебе кажется, что я говорю вздор и обманываю себя, думая, что напал на след Гомерова представления о правильности имен?

Гермоген. Клянусь Зевсом, вовсе нет. Как мне кажется, ты и правда на что-то такое напал.

Сократ. Так вот, справедливо, по-моему, порождение льва называть львом, а порождение коня — конем. Я не говорю о том случае, когда от коня родится какой-нибудь урод, а вовсе не конь, речь идет о ес- c
тественном продолжении своего рода. Если же конь вопреки природе произведет теленка — что вообще-то естественно для быка,— то это порождение нужно звать не жеребенком, а теленком. Так же если от человека родится не человек, то это порождение, я думаю, не сто́ит называть человеком. То же самое относится и к деревьям, и ко всему остальному. Или ты не согласен?

Гермоген. Согласен.

Сократ. Прекрасно. Вот и последи за мной, чтобы я как-нибудь не сбил тебя с толку. По тем же самым соображениям, если у царя появится потомок, его сле- d
дует называть царем. А теми же ли слогами или другими будет обозначено одно и то же — не имеет значения. И если какая-то буква [18] прибавится или отнимется, неважно и это, доколе остается нетронутой сущность вещи, выраженная в имени.

Гермоген. Как это?

Сократ. Здесь нет ничего хитрого. Напротив, ты знаешь, когда мы перечисляем буквы, мы обычно произносим их названия, а не самые буквы. Только че-
e тыре мы произносим просто: Е, Υ, О, Ω. Остальные же мы обставляем другими гласными и согласными, так что получаются имена этих букв. И пока имя выражает вложенный в него смысл, оно остается правильным для того, что́ оно выражает. Как, скажем, «бета». Ты видишь, что прибавление эты, теты, альфы не мешает имени в целом выражать природу этой буквы, как того и хотел законодатель: настолько хорошо умел он устанавливать буквам названия.

Гермоген. Мне сдается, ты говоришь правду.

394 Сократ. Значит, и в случае с царем рассуждение будет то же самое? Ведь от царя будет царь, от доброго — добрый и от славного — славный. И во всем остальном так же — от каждого рода будет другое такое же порождение, и если не выродок какой-нибудь родится, то его следует называть тем же именем. Можно, правда, разнообразить слоги, чтобы человеку неискушенному казалось, что это разные имена, в то время как они одни и те же. Как, скажем, снадобья врачей, разнообразные по цвету и запаху, кажутся нам разными, в то время как они одни и те же, а для
b врача, когда он рассматривает их возможности, они кажутся тождественными и не сбивают его с толку своими примесями. Так же, наверно, и сведущий в именах рассматривает их значение, и его не сбивает с толку, если какая-то буква приставляется, переставляется или отнимается или даже смысл этого имени выражен совсем в других буквах. Точно так же обстоит с тем, о чем мы здесь говорили: имена Астиа-
c накс и Гектор не имеют ни одной одинаковой буквы, кроме теты, но тем не менее означают одно и то же. Да и что общего в буквах имеет с ними Археполис [19]? А выражает тем не менее то же. И есть много других имен, которые означают не что иное, как «царь». А еще другие имена значат «воевода», как Агис, Полемарх или Евполем, иные же — «врач»: Йатрокл и Акесимврот. Вероятно, мы найдем и много других имен, которые разнятся буквами и слогами, а смысл имеют один и тот же. Это очевидно. Не так ли?

d Гермоген. Да, весьма очевидно.

Сократ. Итак, рожденным согласно природе следует давать такие же имена?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А как же быть с теми, что вопреки природе оказались выродками? Например, когда от человека доброго и благочестивого рождается нечестивец? Не так ли следует поступить, как мы говорили прежде, то есть когда от коня рождается подобие быка, то не по родителю, конечно, следует давать ему наименование, но по роду, к которому он принадлежит?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. И нечестивцу, родившемуся от благо- e
честивого человека, следует дать имя нечестивого рода?

Гермоген. Да, это так.

Сократ. И назвать его не Феофилом («Боголюбом»), как подобало бы, и не Мнесифеем («Богобоязненным»), и не другими подобными именами, но таким именем, которое означало бы нечто противоположное, если, конечно, имена достигали бы правильности.

Гермоген. Скорее всего это так, Сократ.

Сократ. Вот и Орест[20] — возможно, Гермоген, это имя правильное, случай ли установил его или какой-то поэт; а указывает оно на свирепость его природы и дикость — таков бывает разве что житель гористой (ὀρεινός) страны.

Гермоген. Очевидно, это так, Сократ. 395

Сократ. Похоже, и отцу его дано имя, соответствующее его природе.

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Ведь возможно, что Агамемнон[21] означает такого человека, который если уж решил чего-то добиться, то своей храбростью и упорством доводит дело до конца. Свидетельство его страстного упорства — длительное пребывание под Троей. Имя Агамемнон, мне кажется, и означает, что этот муж удивлял неизменной
отвагой (ἀγαστὸς κατὰ τὴν ἐπιμονήν). Вероятно, и b
Атрей — тоже правильное имя. Ведь убийство Хрисиппа и свирепая расправа с Фиестом[22] — все это вредоносно и пагубно (ἀτερά) для добродетели. Так что это имя лишь немного отклонилось от первоначального значения и несколько затемнилось, чтобы не всякому открылась природа этого мужа. А тому, кто уже

что-то слыхал об именах, достаточно ясно, о чем говорит имя Атрей, ведь оно близко к словам «неукротимое»
c (ἀτειρές) и «бестрепетное» (ἄτρεστον), так же как и к слову «пагубное» (ἀτερόν); как бы то ни было, это имя установлено правильно. Я полагаю, что и Пелопу[23] его имя дано не зря. Ведь оно означает человека близорукого, а уж он-то достоин такого прозвища.

Гермоген. Почему?

Сократ. Об этом человеке рассказывают, например, будто убивая Миртила[24], он не был даже способен предугадать, что́ станется дальше, или предвидеть, причиной каких несчастий будет он для всего
d своего рода, а видел он лишь то, что в данное мгновение находилось у него перед глазами, а это можно выразить словом «пелас» (πέλας); так же было и тогда, когда он захотел любой ценой взять в жены Гипподамию[25]. И имя Тантала[26] всякий сочтет правильным и соответствующим природе, если то, что о нем рассказывают, правда.

Гермоген. А что именно?

Сократ. Еще при жизни с ним приключилось много ужасных несчастий, после чего в конце концов все отечество его было полностью разорено, да и в
e Аиде это болтание (ταλαντεία) камня туда-сюда над его головой удивительно созвучно его имени[27]. А просто, видимо, кто-то, желая назвать са́мого уж бесталанного (ταλάντατος) человека, слегка скрыл свое намерение, назвав его Танталом. Это имя и закрепила за ним прихоть молвы. Мне представляется, что и тому, кто
396 по преданию был отцом его, Зевсу, прекрасно подходит его имя. Понять это, правда, не очень легко. Дело в том, что имя Зевса есть как бы целое выражение, а мы, расчленив его на две части, пользуемся то одной, то другой. Ведь одни его называют Дием (Δία), другие же Дзеном (Ζῆνα)[28]. А сложенные вместе, эти имена открывают нам природу этого бога, что, как мы говорили, и подобает всякому имени. В самом деле, ни для нас, ни для всех остальных людей нет большего виновника жизни, властителя и царя надо всем. Так что, оказывает-
b ся, этот бог назван правильно — ведь всегда благодаря ему [день и] жизнь выпадает на долю всего живого. И как я говорил, это имя разделено на две части, на имя Дий и имя Дзен, хотя оно и едино. Тому, кто его слышит, сначала может показаться кощунственным, что Зевс — сын Кроноса: более последова-

тельно было бы, если бы Зевс назывался «порождением
великой мысли». Ведь слово «корос» (κόρος), [слы-
шащееся в имени «Кронос»], означает не «отрок»,
но нетронутую (ἀκήρατον) чистоту (καθαρόν) ума[29].
Сам же Кронос — сын Урана, как говорит предание.
А имя Уран, так же как Урания[30] (ὁρῶσα τὰ ἄνω), c
прекрасно выражает «взгляд вверх», который, Гермо-
ген, по словам людей, изучающих небесные явления,
сохраняет в чистоте человеческий ум. По небу и дано
правильно имя Урану.

Если б я помнил всю родословную Гесиода[31], ка-
ких еще далеких предков богов он называет, я мог
бы без конца рассуждать о том, насколько правильно
даны им имена. И так до тех пор, пока не испытал
бы, откажет наконец или нет эта мудрость, которая
сегодня так внезапно сошла на меня не знаю от- d
куда.

Гермоген. Да и то сказать, Сократ, ты стал
вдруг изрекать пророчества совсем как одержимый.

Сократ. Я по крайней мере убежден, Гермоген,
что эта мудрость снизошла на меня скорее всего от
Евтифрона[32] из Проспалт. Ведь с утра, заслушавшись
его, я пробыл с ним довольно долго. Так что, боюсь,
он в своей одержимости наполнил мне божественной
мудростью не одни только уши, но захватил и душу.
Я полагаю, нам нужно сделать так: сегодня уж мы
позволим себе воспользоваться этой мудростью и рас- e
смотрим, что́ нам осталось рассмотреть в связи с имена-
ми, а завтра, если и вы согласны, мы принесем за это
искупительную жертву и совершим очищение, отыскав 397
кого-нибудь, кто это горазд делать, среди жрецов или
среди софистов.

Гермоген. Я-то во всяком случае присоеди-
няюсь, потому что с удовольствием выслушал бы и все
остальное об именах.

Сократ. Да будет так. Откуда, по-твоему, нам
следует теперь начать рассмотрение? Ведь мы нашли
уже некий образец, следуя которому можно в самих
именах отыскать подтверждение того, что не произ-
вольно устанавливается каждое имя, а в соответствии b
с некоей правильностью. Что же касается имен героев
и людей, которые сохранило предание, то они нас
могут и обмануть. Ведь многие из них даны в честь
предков и кому-то совсем не подходят, как мы гово-
рили вначале. А многие имена даются как бы в поже-

ление: Евтихид — в пожелание счастья, Сосия — здоровья, Теофил — ради милости богов и так далее. Так что подобные имена, я полагаю, нужно оставить в стороне. Пожалуй, наиболее правильными мы сочтем имена, установленные для того, что существует вечно,
c для исконного. Ведь как раз здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них установлены, возможно, даже более высокой силой, нежели человеческая,— божественной.

Гермоген. Мне кажется, это ты прекрасно сказал, Сократ.

Сократ. Так не справедливо ли будет начать наше исследование с богов и выяснить, насколько правильно называются они этим именем?

Гермоген. Похоже, что справедливо.

Сократ. Итак, вот что я здесь подозреваю. Мне представляется, что первые из людей, населявших
d Элладу, почитали только тех богов, каких и теперь еще почитают многие варвары: Солнце, Луну, Землю, Звезды, Небо. А поскольку они видели, что все это всегда бежит, совершая круговорот, то от этой-то природы бега (θεῖν) им и дали имя богов (θεοί). Позднее же, когда они узнали всех других богов, они стали их величать уже этим готовым именем. Ну как? Похоже на правду то, что я говорю? Или нисколько?

Гермоген. Очень похоже, я бы сказал.

Сократ. Тогда что́ бы нам рассмотреть после
e этого? Демонов (δαίμονας) [33], героев и людей?

Гермоген. Конечно, сначала демонов.

Сократ. А в самом деле, Гермоген, что́ может означать имя «демон»? Смотри, дело ли я говорю.

Гермоген. Говори, говори только.

Сократ. Ты знаешь, о каких демонах рассказывает Гесиод?

Гермоген. Не вспомню.

Сократ. И не знаешь, что он говорит, будто первое поколение людей было золотым?

Гермоген. А, это я знаю.

Сократ. Так вот как он об этом говорит:

После того как земля поколение это покрыла,
В благостных демонов все превратились они наземельных
398 Волей великого Зевса: людей на земле охраняют [34].

Гермоген. Так что́ из этого следует?

Сократ. А то, я думаю, что не потому он говорит о золотом роде, что род этот был из золота, но потому, что это был достойный и славный род. А доказывается это тем, что нас он называет родом железным.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Как ты думаешь, если бы кто-нибудь из нынешних оказался человеком достойным, он и его бы b
причислил к тому золотому роду?

Гермоген. Пожалуй.

Сократ. А достойные люди одновременно ведь и разумны?

Гермоген. Разумны.

Сократ. Так вот, по-моему, это он и подразумевает скорее всего, говоря о демонах. Дело в том, что они были разумны и все было им ведомо, за что он и назвал их «ведемонами». В нашем древнем языке именно такое значение было у этого слова. Поэтому прекрасно говорит и Гесиод[35], да и другие поэты, что достойному человеку после смерти выпадает великая доля и честь и он становится демоном, заслужив это c
имя своей разумностью. Вот и я поэтому всякого человека, если он человек достойный, и при жизни и по смерти приравниваю к этим божествам и считаю, что ему правильно называться демоном.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, здесь я с тобою вполне согласен. А вот «герой» — что это будет такое?

Сократ. Понять это нетрудно. Ведь имя это изменилось не сильно и ясно обнаруживает происхождение от «Эрота».

Гермоген. Как это?

Сократ. А разве ты не знаешь, что герои — полубоги?

Гермоген. Ну так что же?

Сократ. Да ведь все они произошли либо от d
бога, влюбленного в смертную, либо от смертного и богини. Так что если и на это имя ты посмотришь с точки зрения древнего аттического наречия, то скорее сможешь его понять. Ты обнаружишь, что прелесть этого слова в небольшом отклонении от имени Эрота, благодаря которому и родились герои. И либо поэтому герои так называются, либо потому что они были мудрецами и искусными риторами, а к тому же еще и диалектиками, умевшими ловко ставить вопросы, а это выражается глаголом «говорить» (εἴρειν). Таким

образом, как мы только что сказали, те, кого на аттиe ческом наречии называют героями, были своего рода риторы, искусные в спорах, так что род риторов и софистов оказывается героическим племенем [36]. Это уразуметь нетрудно; но вот из названия «люди» сложнée узнать, почему люди так называются. Или у тебя есть что́ сказать по этому поводу?

Гермоген. Откуда же, друг мой, у меня? Да если бы я сам был способен найти ответ, я не стал бы приставать к тебе, считая, что ты его скорее найдешь, чем я.

399 Сократ. Ты, видимо, веришь Евтифронову вдохновению?

Гермоген. Без сомнения.

Сократ. Что же, и правильно делаешь. Мне кажется, что и сейчас я рассуждаю складно и если не остерегусь, то боюсь, что еще сегодня могу стать мудрее, чем следует.

Итак, следи за тем, что я говорю. Ведь что касается имен, то здесь прежде всего нужно иметь в виду, что к тому слову, каким мы хотим что-то назвать, мы часто добавляем одни буквы, отнимаем другие, а также меняем ударения. Например, чтобы из выражения
b «милый Зевсу» (Διί φίλος) получилось имя Дифил, из первой его части изъяли вторую йоту, а средний слог стал произноситься как тяжелый вместо острого. В других же словах, напротив, мы прибавляем буквы и придаем слогам с тяжелым ударением острое.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Так вот, мне кажется, одно из этих изменений претерпело и слово «человек» (ἄνθρωπος). Ведь это слово получилось из целого выражения, после того как [из середины] была изъята одна буква — альфа и конец слова стал произноситься как тяжелый.

Гермоген. Как это?

c Сократ. А так. Имя «человек» означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют (ἀναθρεῖν), человек, как только увидит что-то, а можно также сказать «уловит очами», тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех животных правильно называется «человеком», ведь он как бы «очело́вец» того, что видит [37].

Гермоген. Так что же дальше? Спросить тебя

о том, что́ я послушал бы с особым удовольствием?
Сократ. Конечно.
Гермоген. Мне кажется, теперь важно рас- d
смотреть все по порядку. Например, ведь что-то мы называем душой, а что-то — телом человека.
Сократ. Конечно.
Гермоген. Давай попробуем и это разобрать, как мы разобрали прежнее.
Сократ. Ты говоришь, исследовать душу — насколько подобает ей это имя? А затем придет очередь и тела?
Гермоген. Да.
Сократ. Чтобы сказать это сразу, недолго думая, вероятно, давший это имя подразумевал что-нибудь в таком роде: пока она присутствует в теле, она — причина его жизни и доставляет ему возможность
дышать и отдыхать. Когда же это отдохновляющее e
начало покидает тело, последнее, погибая, умирает. Поэтому, мне кажется, она и называется душой. А если хочешь знать... постой: мне кажется, я вижу нечто
более убедительное для сподвижников Евтифрона. Ведь 400
к этому объяснению, мне кажется, они могут отнестись с пренебрежением и счесть его грубоватым. А вот посмотри, не понравится ли тебе такое.
Гермоген. Говори, не медли.
Сократ. Что, как не душа, по-твоему, поддерживает и несет на себе природу всякого тела, так что оно может и жить, и двигаться?
Гермоген. Именно она.
Сократ. Так как же? Ты веришь вместе с Анаксагором, что и всякую другую природу тоже поддерживает и упорядочивает одновременно с умом душа [38]?
Гермоген. Я — да, верю.
Сократ. В таком случае по этой силе, что поддер- b
живает и несет на себе природу [вещей], она правильно называется «природоносительница» (φυσέχη), а для красоты можно говорить просто «душа» (ψυχή).
Гермоген. Разумеется, можно. И по-моему, это ты более искусно придумал.
Сократ. Да ведь так оно и есть. А все же забавным кажется, когда ее называешь тем правильным именем, какое для нее установлено.
Гермоген. Однако как обстоит со всем остальным?
Сократ. Ты имеешь в виду тело?

Гермоген. Да.

Сократ. Мне представляется, что вот это как раз имеет разные объяснения, а если хоть чуть-чуть от-
c клониться, то даже очень разные. Многие считают, что тело подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σῆμα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название «сóма» (σῶμα)[39]. И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков[40] вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела,— а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы.

d Гермоген. Мне кажется, Сократ, об этом сказано достаточно. Не могли бы мы рассмотреть имена богов по тому же способу, как мы сегодня говорили об имени Зевса? Какие правила их установления?

Сократ. Клянусь Зевсом, Гермоген! Пока мы в здравом уме, для нас существует только один способ, по крайней мере наилучший: сказать, что о богах мы ничего не знаем — ни о них, ни об их именах, как бы там каждого ни звали. Ясно ведь, что они-то уж назы-
e вают себя истинными именами. Есть, правда, и второй способ — поступить так, как в молитвах: ведь существует для нас закон, какие и когда богам угодны наименования, и мы так обращаемся к ним в молитвах,
401 будто никаких других имен не знаем, и, я полагаю, это заведено прекрасно. Так что, если хочешь, давай рассмотрим эти имена, как бы предупредив сначала богов, что о них мы ни в коем случае не будем рассуждать, поскольку не считаем себя достойными это делать, но будем рассуждать о людях и выяснять, какое представление о богах те имели, когда устанавливали для них имена. Ведь это не возбраняется.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, ты говоришь ладно. Так мы и сделаем.

b Сократ. Давай же начнем с Гестии[41] — уж так это заведено.

Гермоген. Да это и справедливо.

Сократ. Итак, чтó имел в виду тот, кто установил имя Гестии?

Гермоген. Нет, нелегко это узнать, клянусь Зевсом!

Сократ. Так вот, я думаю, милый мой Гермоген, что первые учредители имен не были простаками, но были вдумчивыми наблюдателями небесных явлений и, я бы сказал, тонкими знатоками слова.

Гермоген. Почему ты так думаешь?

Сократ. Мне сдается, что установление имен —
дело таких вот людей. И ведь даже если рассмотреть c
чужеземные имена, то и тогда можно не хуже определить, что́ каждое из них значит. Так и здесь: имя сущности вещей, которое мы произносим «усúя» (οὐσία), одни произносят как «гесúя» (ἐσσία), другие же как «осúя» (ὠσία). Так вот, прежде всего исходя из второго звучания имени есть основание называть Гестией сущность окружающих нас вещей. А с другой стороны, ведь и мы называем также нечто причастное существованию глаголом «есть» (ἔστιν), и в таком случае этой богине правильно дано ее имя. И похоже, что в древности мы то же имя сущности произносили не «усúя» (οὐσία), но «эсúя» (ἐσσία). А еще, сопоставив
это имя с названием жертвоприношения (θυσία), кто- d
нибудь мог бы счесть, что именно это имели в виду люди, установившие такое имя, ведь, вероятно, те, кто сущность всего называл этим именем — «эсúя» (ἐσσία), прежде всех богов приносили жертвы Гестии. Те же, кто называют ее Осией, возможно, почти по Гераклиту [42] считают, что все сущее движется и ничто не остается на месте. А началом и первопричиной они считают толчок («толкать» будет «отун» (ὠθοῦν)), и в таком случае этой богине прекрасно подходит название
Осия. И пусть это будет сказано так, как если бы мы e
больше ничего не знали. А после Гестии по справедливости следует рассмотреть имена Реи и Кроноса [43]. Правда, имя Кроноса мы уже разобрали, хотя, может быть, то, что я говорю, и вздор.

Гермоген. А что ты хотел сказать, Сократ?

Сократ. Друг мой, я замечаю, что в голове моей целый рой мудрости.

Гермоген. Что за рой?

Сократ. Смешно сказать, но я даже думаю, что в 402
этом содержится нечто убедительное.

Гермоген. Что же именно?

Сократ. Мне кажется, я вижу Гераклита, как он

изрекает древнюю мудрость о Кроносе и Рее; у Гомера, впрочем, тоже есть об этом.

Гермоген. Это ты о чем?

Сократ. Гераклит говорит где-то: «все движется и ничто не остается на месте», а еще, уподобляя все сущее течению реки (ῥοή), он говорит, что «дважды тебе не войти в одну и ту же реку» [44].

Гермоген. Это так.

b Сократ. Что же? Ты полагаешь, далек был от этой мысли Гераклита тот, кто установил прародителям всех остальных богов имена Реи и Кроноса? [45] Или, по-твоему, у Гераклита случайно, что имена обоих означают течение? Да и Гомер в свою очередь указывает на происхождение всех богов от Океана и «матери Тефии» [46]. Думаю, что и Гесиод тоже [47]. И Орфей [48] где-то говорит:

Первым браку почин положил Океан плавнотечный,
c Взяв Тефию, сестру единоутробную, в жены [49].

Так что все свидетельства между собой согласны, и все это соответствует учению Гераклита.

Гермоген. Мне кажется, ты дельно говоришь, Сократ. Впрочем, не пойму, что значит имя Тефии?

Сократ. А ведь без малого это значит то же самое,
d так как в нем скрывается значение: «поток, стекающий по капле» (διαττώμενον καί ἠθούμενον); из этих-то двух слов и складывается имя Тефии.

Гермоген. Это великолепно, Сократ!

Сократ. А почему бы и не так? Однако что́ у нас за этим? О Зевсе мы уже говорили.

Гермоген. Да.

Сократ. Тогда давай поговорим о его братьях, Посейдоне и Плутоне, и о том другом имени, которым называют Плутона [50].

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Итак, мне кажется, что первый, кто дал
e имя «Посейдон», сделал это потому, что, когда он вступал в воду, силы моря его удерживали и не позволяли идти вперед, становясь как бы путами для его стоп. Поэтому бога, властителя этой силы, он назвал Посейдоном (Ποσειδῶν), так как тот был для него Стопутидон (Ποσίδεσμος), а буква эпсилон [перед йотой] уже впоследствии была прибавлена для благозвучия. А возможно, он и не так говорил, но вместо сигмы вначале
403 произносил две ламбды — не Посейдон, а Поллейдон,

подразумевая бога, много ведающего (πολλὰ εἰδώς). Может быть и то, что Посейдон называется так от слова «сотрясать» (σείειν), как сотрясающий морские глубины, а пи и дельта прибавились позднее. Имя же Плутона пошло от богатства (πλοῦτος)[51], так как богатство приходит из-под земли. Что же до его имени Аид (Ἅιδης)[52], то многие, я думаю, подозревают, что этим именем обозначается «невидимое» (ἀειδής), причем люди, опасаясь такого имени, зовут его Плутоном.

Гермоген. А как тебе кажется, Сократ? b

Сократ. По-моему, люди глубоко заблуждаются насчет силы этого бога и боятся его незаслуженно. Ведь боятся они того, что, когда раз кто-то из нас умрет, он уже и останется там навечно. И еще они напуганы тем, что душа, освободившаяся от тела, улетает туда как бы обнаженной. Но мне кажется, что и власть этого бога, и его имя — все устремлено к одному и тому же.

Гермоген. Как это?

Сократ. Я объясню тебе, как мне это представляется. Ведь скажи: для любого живого существа, c чтобы где-то его удержать, какая цепь будет крепче — необходимость или желание?

Гермоген. Это очень разные вещи, Сократ. Конечно, желание привязывает крепче.

Сократ. Итак, ты думаешь, не убежали бы разве многие от Аида, если бы приходящих туда он не связывал крепчайшей цепью?

Гермоген. Пожалуй, это так.

Сократ. Тогда, видно, их связывает какое-то желание, коль скоро их связывает сильнейшая цепь, а вовсе не необходимость?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Но ведь желаний всяких много?

Гермоген. Да.

Сократ. В таком случае он их связывает сильней- d шим из желаний, если собирается удержать сильнейшей цепью.

Гермоген. Да.

Сократ. Так вот, есть ли более сильное желание, чем, общаясь с кем-нибудь, стать благодаря ему лучше?

Гермоген. Клянусь Зевсом, более сильного нет, Сократ.

Сократ. Значит, мы можем сказать, Гермоген, что никто пока еще не захотел оттуда уйти, даже сами Сирены[53], но и они, и все другие словно зачарованы e

там — столь прекрасные слова, как видно, знает Аид. По этим-то словам можно судить, что бог этот — совершенный софист и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ. Плотно населены его владения, так что и имя Плутона он носит от этого [54]. А то, что он не ищет общества людей, пока у тех есть тело, но сближается с
404 ними только тогда, когда душа их чиста от всех сопряженных с телом зол и желаний, как, по-твоему, разве недостоин философа этот благой умысел? Ведь в этом случае он может связать их желанием добродетели. Тех же, кто подвластен волнениям и безумию тела, и Кронос-отец не смог бы задержать у себя, даже связав их теми узами, какие ему приписывает предание [55].

Гермоген. Видимо, ты дельно говоришь, Сократ.

b Сократ. Да и самое это имя — Аид — едва ли, Гермоген, происходит от «невидимый», но гораздо скорее от «ведать (εἰδέναι) все прекрасное». Потому-то и назвал его законодатель Аидом.

Гермоген. Пусть будет так. А что же Деметра, Гера, Аполлон, Гефест, Арес [56] и другие боги — что мы о них скажем?

Сократ. Ну Деметра-то, мне кажется, называется Деметрой от дарения пищи, которую она раздает, подобно матери. А вот Гера — как прелестная и одержимая
c эросом (ἐρατή): ведь говорят же, что Зевс был в нее влюблен. А может быть, наблюдая небесные явления, законодатель тайно назвал Геру именем воздуха (ἀήρ), переставив первую букву в конец. Ты заметишь это, если несколько раз подряд повторишь имя Геры. Что касается имени Феррефатта [57],— надо сказать, многие боятся его, как и имени Аполлона,— то оно произошло, видимо, от незнания правильности имен. Ведь те, кто его дал, получают, переставив буквы, имя Ферсефона, а в этом имени им чудится погибель [58]. Однако оно указывает
d на мудрость этой богини. Ведь когда все вещи несутся в каком-то порыве, тогда то, что перехватывает их на лету, осязает и может их проследить, и должно считаться мудростью. Следовательно, за мудрость и перехватывание, осязание несущегося (ἐπαφὴ τοῦ φερομένου) правильнее было бы эту богиню называть Перепафой или еще как-нибудь в этом роде. И Аид, который и сам мудр, связан с ней потому, что и она такова. Теперь же ее имя отклонилось от прежнего звучания, и те, кто

благозвучие предпочитает истине, зовут ее Феррефаттой.
То же самое, говорю я, и с Аполлоном: многие напуга- e
ны именем этого бога, как будто оно указывает на
что-то ужасное. Или ты не замечал?

Гермоген. Да, это верно. Ты говоришь правду.

Сократ. А ведь это имя, по крайней мере мне так кажется, наилучшим образом выражает силу этого бога.

Гермоген. Как?

Сократ. Я попытаюсь тебе объяснить, как мне это
представляется. Ведь имя это, оставаясь единым, как 405
нельзя лучше соответствует четырем способностям этого бога, так что затрагивает и каким-то образом выражает их все: способность к музыке, к пророчеству, к врачеванию и к стрельбе из лука.

Гермоген. Растолкуй, пожалуйста. Ведь из твоих слов я пока только вижу, что это какое-то странное имя.

Сократ. Да ведь в нем прекрасная гармония, как
это и подобает имени бога музыки. Прежде всего ведь
обряды очищения и очистительные жертвы, как это
принято и у врачей, и у прорицателей, равно как оку- b
ривание целебными и разными волшебными снадобьями при прорицаниях, а кроме того, омовения и окропления в том и другом случае,— все это, вероятно, имеет одну цель: чтобы человек стал чист телом и душой. Или не так?

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Так разве нельзя сказать, что это очищающий бог как бы выполаскивает душу человека и вызволяет ее из плена всякого рода зол?

Гермоген. Можно, конечно.

Сократ. Так вот от этого выполаскивания (ἀπόλου-
σις) и вызволения (ἀπόλυσις), исцеляющего от всех c
такого рода бед, правильно было бы назвать его «Выполон», а по его пророческому искусству, за неложность и подлинность (ἁπλοῦν) — а это одно и то же — его прорицаний, правильнее всего было бы назвать его так, как зовут его фессалийцы: ведь все фессалийцы называют этого бога «Аплун» (Ἄπλουν). А так как он властен постоянно посылать стрелы, то по отношению к его искусству стрелка́ следовало бы его называть «вечно посылающим стрелы» (Ἀειβάλλων). Что же касается музыки, то нужно иметь в виду, что альфа [в начале слова] может часто значить то же, что «с», «со-», как, например, в слове «спутник» (ἀκόλυθος)

или «соложница» (ἄκοιτις); так и здесь, она может
означать совместное вращение в небе того, что мы́
d называем небесными полюсами (πόλοι), а в песенной
гармонии — созвучием. Все это, по словам тонких знато-
ков астрономии и музыки, вращается вместе в некоей
гармонии, а бог этот надзирает за гармонией, осу-
ществляя всеобщее вращение и у богов, и у людей. И как
в словах «спутник» и «супруга» мы присоединяли
альфу в значении «вместе», так же мы зовем и этого
e бога Аполлоном вместо «Однополона», прибавляя к
тому же вторую ламбду, ибо иначе это имя будет звучать
в точности, как тягостное слово «губитель» (ἀπολῶν).
Да и теперь еще многие подозревают в его имени это
значение «погибели» и боятся его из-за собственного
406 неправильного толкования. На самом же деле оно, как я
говорил раньше, наилучшим образом охватывает все
способности этого бога — подлинность его прорицаний,
постоянное метание стрел, «выполаскивание» и способ-
ность объединять полюсы [59]. А Музы и вообще мусичес-
кие искусства названы, видимо, этим именем от страст-
ного стремления (μῶσθαι) к философской мудрости. Ле-
то́ [60] — за мягкость этой богини, поскольку она благово-
лит к мольбам молящих. Но может быть, более верно то
имя, каким зовут ее чужеземцы, ведь многие называют
ее Лефо: в этом случае, видимо, подчеркивается, что нрав
b ее (ἦθος) не колюч, но кроток и ласков (λεῖον). А вот
Артемида [61], мне кажется, названа так за нетронутую
чистоту (ἀρτεμές) и скромность и еще за привязан-
ность к девичеству (παρθενία). А может быть, назвав-
ший ее так особо подчеркнул ее испытанную доброде-
тель или то, что она как бы этой добродетели страж
(ἀρετῆς ἵστωρ). Наконец, возможно, он подчеркнул и то,
что она возненавидела (μισήσασα) в женщине пашню
(ἄροτος) мужа. Либо за что-нибудь одно из этого, либо
за все вместе присвоил это имя богине присвоитель
имен.

Гермоген. А что же Дионис и Афродита?

Сократ. Сын Гиппоника, ты спрашиваешь о труд-
c ных вещах! Можно строго исследовать имена этих бо-
гов, а можно и для забавы. Так вот о строгом способе
спроси кого-нибудь другого, а познакомиться с забав-
ным нам ничто не мешает: ведь забавы милы и богам.
Итак, Дионис [62] как «дающий вино» (διδοὺς τὸν οἶνον)
ради забавы, возможно, был назван «Дайвинисом»
(Διδοίνυσος). А самое вино за то, что оно большинство

пьющих, даже и глупцов, заставляет видеть себя умными, справедливо было бы назвать «видумно» (οἰόνους). Ну а об имени пенорожденной Афродиты не стоит
спорить с Гесиодом[63], а до́лжно согласиться, что d
она так называется потому, что была рождена из пены (ἀφρός).

Гермоген. Однако не забудь об Афине[64], Сократ, ведь ты афинянин, да и о Гефесте и об Аресе.

Сократ. Да, мне это не пристало бы.

Гермоген. Конечно, нет.

Сократ. Во всяком случае, другое ее имя нетрудно объяснить, почему оно ей присвоено.

Гермоген. Какое?

Сократ. Да ведь иногда ее называют еще Палладой.

Гермоген. Конечно, как же иначе!

Сократ. Так вот, я думаю, правильно было бы считать, что это имя ей дано от «пляски с копьем и в ла- e
тах». Ведь когда кто-то либо сам воспаряет над землей, либо что-то подбрасывает руками, то мы называем это
одним и тем же словом (πάλλειν, πάλλεσθαι), не раз- 407
личая, сам он прыгает или что-то подкидывает.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Так что «Паллада» — отсюда.

Гермоген. Да, это правильно. Однако о первом ее имени что ты скажешь?

Сократ. Об имени Афина?

Гермоген. Да.

Сократ. Это будет потруднее, друг мой. Похоже, древние видели в Афине то же, что и нынешние знатоки
Гомера. Ведь многие из них, толкуя слова поэта, гово- b
рят, что Афина воплощает ум и самое мысль. Тот, кто присваивал имена, видимо, сам мыслил о ней нечто в этом роде, но выразил это еще сильнее, ведь он назвал ее «раздумьем бога» (θεοῦ νόησις): вместо эты он поставил взятую из чужого наречия альфу[65], а сигму и йоту отбросил. А может быть, он назвал ее так — Теоноей (Θεονόη) — в отличие от других за то, что она помышляет о божественном[66]. Ничто также не запрещает нам считать, что он хотел назвать ее Этоноей (Ἠθονόη),
потому что размышление было как бы в самом харак- c
тере (ἦθος) этой богини. И уже впоследствии то ли сам законодатель, то ли какие-нибудь другие люди, изменяя это имя к лучшему, как они полагали, стали звать ее Афина (Ἀθηνάα).

Гермоген. А как же Гефест? Что ты о нем скажешь?

Сократ. Ты спрашиваешь о благородном «знатоке света» (φάεος ἵστωρ)?

Гермоген. Да, я это имею в виду.

Сократ. Разве не ясно вполне, что он должен называться Фест (Φαῖστος), а Ге- просто так притянуто?

Гермоген. Вероятно, так, если только ты не захочешь растолковать это как-нибудь иначе.

Сократ. А чтобы я не захотел, спроси об Аресе.

Гермоген. Спрашиваю.

d Сократ. Так вот, если угодно, он называется Аресом, вероятно, от ярой мужской силы и храбрости (τὸ ἄρρεν, τὸ ἀνδρεῖον); а если даже он назван так из-за суровости и непоколебимости, из-за того, что ему, можно сказать, несвойственно содрогаться (ἄρρατος), то и тогда во всех отношениях подобает богу войны имя Ареса.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Все же, ради богов, оставим богов в покое — я боюсь о них рассуждать. Предлагай что угодно другое, «пока не изведаешь, каковы кони» Евтифрона [67].

e Гермоген. Так я и сделаю, да вот только одно еще спрошу у тебя — о Гермесе, поскольку Кратил сказал, что не Гермоген мне имя. Давай попытаемся рассмотреть имя Гермеса — что́, собственно, оно означает,— дабы узнать, есть ли смысл в словах Кратила.

Сократ. Да ведь это имя, видимо, имеет отношение к слову: он толкователь воли богов — герменевт и вест-
408 ник, он и вороват, и ловок в речах, он же покровитель рынка, а все эти занятия связаны с властью слова. Мы уже говорили, что «э́йрейн» (εἴρειν) означает «пользоваться словом» [68], а Гомер часто употребляет слово «эмэ́сато» (ἐμήσατο), что значит «измыслил». Так вот из этих двух слов законодатель и составил имя бога, который измыслил речь (λέγειν) и слово (λόγος) (ведь «эйрейн» — то же самое, что и «ле́гейн» (λέγειν)), как
b бы говоря: «Люди добрые! Тот, кто измыслил речь, по праву может называться у нас Говоремыслом (Εἰρέμης)». Теперь же для красоты, я думаю, мы произносим это имя как «Гермес». Да и Ирида [69], пожалуй, тоже получила имя от глагола «эйрейн», поскольку она была вестницей.

Гермоген. Клянусь Зевсом, тогда, как я вижу, Кратил верно сказал, что я не Гермоген: я ведь вовсе не скор на слово.

Сократ. И что Пан[70] — сын Гермеса — отличается двойственной природой, в этом тоже есть смысл, мой друг.

Гермоген. Какой же? c

Сократ. Ты знаешь, ведь это слово (πᾶν) означает «всё», его можно повернуть и так, и этак, почему оно и оказывается двойственным: истинным и ложным.

Гермоген. Верно.

Сократ. Так вот, истинная часть его гладкая, божественная и витает в горних высях, среди богов, а ложная находится среди людской толпы — косматая, козлиная. Отсюда и большинство преданий и вся трагическая[71] ложь.

Гермоген. Очень верно.

Сократ. Значит, видимо, правильно слово «пан», означающее постоянный круговорот (ἀεὶ πολῶν), дало Пану имя «козопаса» (Πᾶν αἰπόλος) — сына Гермеса, d
у которого двойная природа: гладкая верхняя часть и косматая, козлоподобная нижняя. И одновременно этот Пан — слово или брат слова, коль скоро он сын Гермеса[72], а что брат похож на брата — это не удивительно. Однако, как я уже говорил, оставим богов.

Гермоген. Пожалуй, Сократ, о таких вещах помолчим. А вот что́ тебе мешает рассуждать об этом: о Солнце и о Луне, о звездах и о Земле, об эфире и e
воздухе, об огне и воде, о временах года и о самом годе?

Сократ. Уж очень многого ты от меня хочешь. Но если тебе это будет приятно, я готов.

Гермоген. Доставь мне удовольствие.

Сократ. С чего же ты хочешь начать? С Солнца (Ἥλιος), как ты сказал?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Итак, сдается мне, нам станет это яснее, если мы воспользуемся дорийским его именем. Ведь 409
дорийцы называют Солнце «Галиос»: это имя, возможно, дано ему от его восхода (ἅλιος), когда люди собираются на сходку (ἁλίζειν). А может быть, Солнце потому так называется, что оно, вечно вращаясь вокруг Земли, как бы вокруг нее слоняется (εἰλεῖ); а может, и потому, что, обходя Землю, оно разукрашивает или расцвечивает (αἰολεῖ) все, что выходит из ее лона.

Гермоген. А как же Луна (σελήνη)?

Сократ. Это имя, мне кажется, уязвляет Анаксагора.

Гермоген. Как это?

Сократ. Похоже, он нечто старое выдал за новое,
b сказав, что Луна получает свет от Солнца[73].

Гермоген. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Ведь «свет» и «луч» (σέλας) — одно и то же.

Гермоген. Да.

Сократ. Так вот этот свет у Луны как-то всегда бывает и тем же самым, и новым, если правду говорят последователи Анаксагора: потому что [Солнце], обходя Луну вокруг, всегда посылает ей новый свет, а прошлый остается от предыдущего месяца.

Гермоген. Верно.

Сократ. А поскольку она имеет один и тот же и вечно новый луч, то правильнее всего было бы ей
c называться «лучеединоновая», а сокращенно, но врастяжку ее называют «лу-на».

Гермоген. Это имя, Сократ, звучит так, будто оно взято из дифирамба[74]. А про месяц и звезды что ты скажешь?

Сократ. Месяц (μείς), вероятно, правильно был назван «менесяцем» (μείης) от «уменьшаться» (μειοῦσθαι), а звезды (ἄστρα) называются так, видимо, по сходству с молнией (ἀστραπή). Сама же молния, поскольку она, словно молот, ударяет по глазам, возможно, называлась «моломния», теперь же для красоты зовется «молния».

Гермоген. А как же огонь и вода?

d Сократ. Огонь? Затрудняюсь сказать. Боюсь, либо муза Евтифрона меня оставила, либо это уж очень сложно. А все же смотри, какое ухищрение я придумал для всего того, что я затруднился бы объяснить.

Гермоген. Какое же?

Сократ. Сейчас скажу. А вот ответь мне, можешь ли ты́ сказать, почему так называется огонь?

Гермоген. Клянусь Зевсом, не могу никак.

Сократ. Смотри же, что я здесь подозреваю. Мне
e пришло в голову, что многие имена эллины заимствовали у варваров, особенно же те эллины, что живут под их властью.

Гермоген. Так что же?

Сократ. Если кто-либо возьмется исследовать, насколько подобающим образом эти имена установлены,

исходя из эллинского языка, а не из того, из которого они, как оказывается, взяты, то понятно, что он встанет в тупик.

Гермоген. И поделом.

Сократ. Взгляни теперь, может быть, и это имя — 410
«огонь» (πῦρ) — варварское? Ведь эллинскому наречию и справиться с ним нелегко, да к тому же известно, что так его называют фригийцы, лишь немного отступая от этого произношения; то же самое относится к именам «вода» (ὕδωρ), «собаки» (κύνες) и многим другим.

Гермоген. Это верно.

Сократ. Тогда не нужно учинять насилие над этими словами, если кто-то другой может их объяснить [75]. Поэтому огонь и воду мы оставим. А вот воздух b
(ἀήρ), Гермоген, разве не от того ли, что что-то воздымает (αἴρει) от земли, называется воздухом? Или, может быть, оттого, что он находится в вечном течении (ἀεὶ ῥεῖ)? Или потому, что от его течения возникают ветры, а ветры поэты называют дуновениями (ἀῆται)? Поэтому, вероятно, это слово произносилось «воздухопоток», обозначая, что воздух как бы гоним ветром. А слово «эфир» (αἰθήρ) я понимаю вот как: это — верхний слой воздуха, который все время извне обегает самый воздух (ἀεὶ θεῖ περὶ τὸν ἀέρα ῥέων), и, вероятно, это правильно. Имя же «гея» — «земля» [76] лучше обнаруживает, что оно значит, если произносить его «гайа». c
Возможно, что как раз Гайа — правильное ее имя и означает оно «прародительница» (γεννήτειρα), если верить Гомеру. Ведь он близкое этому слово «гега́асин» (γεγάασιν) употребляет в значении «родиться». Ну ладно. Что же у нас было за этим?

Гермоген. Времена года, Сократ. А также два слова: «годы» и «лета́».

Сократ. «Времена года» (ὧραι) нужно произносить по-аттически (ὅραι), как и встарь, если хочешь знать вероятное их значение. Они так называются по d
праву, ибо как бы отгораживают (ὁρίζουσιν) зиму от лета, время бурь от времени, когда земля дает плоды. А «годы» (ἐνιαυτοί) и «лета́» (ἔτη), думаю, есть нечто единое. Ведь это то, что всё рождающееся и возникающее, каждое в свой черед, выводит на свет и через самое себя выявляет (ἐτάζον) до конца. И как прежде мы говорили, что, разделив на две части имя Зевса, одни звали его Дзеном, а другие Дием, так же и здесь: то

говорят «годы» (ἐνιαυτοί), подчеркивая этим значение «само в себе» (ἐν ἑαυτῷ), то «лета́» (ἔτη), оттеняя значение «выявлять» (ἐτάζειν), а в целом это слово означает «самовыявление». Но произносится оно двояко, хотя и остается единым, так что возникают два
e имени: «годы» и «лета́».

Гермоген. Однако, несомненно, Сократ, ты сделал большие успехи.

Сократ. Думаю, тебе кажется, что в мудрости я уже далеко ушел.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Скоро не то еще скажешь!

411 Гермоген. Но после вещей этого рода я бы с удовольствием рассмотрел, по каким правилам установлены те славные имена, что относятся к добродетели: «рассудительность», «сметливость», «справедливость» и все остальное в том же роде.

Сократ. Друг мой, ты пробуждаешь к жизни целый рой имен. А поскольку теперь я уже облачился в шкуру льва [77], мне не следует бояться, а нужно рассмотреть, видимо, «разумение», «сметливость», «понимание», «познание» и остальные, как ты говоришь,
b славные имена.

Гермоген. Разумеется, нам не следует отступать.

Сократ. И правда, клянусь собакой, я, кажется, неплохой гадатель, а пришло мне в голову вот что: самые древние люди, присваивавшие имена, как и теперь большинство мудрецов, от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи
c вращаются и несутся в каком-то вихре [78]. И разумеется, и те и другие считают, что причина такого мнения не внутренний их недуг, но таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надежного, но все течет и несется, все в порыве и вечном становлении. Я говорю это, имея в виду все упомянутые тобою сейчас имена.

Гермоген. Как это, Сократ?

Сократ. Может быть, ты замечал, что только что названные слова присвоены так, как если бы имелось в виду, что все вещи несутся, текут и испытывают постоянное становление?

Гермоген. Нет, мне это совсем не приходило в голову.

Сократ. Во-первых, то имя, что мы назвали пер- d
вым, судя по всему, установлено именно так.

Гермоген. Какое?

Сократ. «Разумение» (φρόνησις). Ведь это помыш-
ление умом того, кто судит о вихре, или течении, вещей
(φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις); а может быть, это нужно пони-
мать так, что есть определенный расчет в этом течении,
что оно полезно (ὄνησις φορᾶς). Во всяком случае,
это связано с движением. И если угодно, «понимание»
(γνώμη), судя по всему, означает рассмотрение воз-
никновения (γονῆς σκέψις καὶ νώμησις), поскольку
«рассматривать» и «понимать» — одно и то же. Если же
угодно, и самое имя «мышление» (νόησις) означает
улавливание нового (νέου ἕσις), а новое (νέα) в свою
очередь означает вечное возникновение; так вот, зна́- e
ком того, что душа улавливает это вечное изменение
или возникновение нового, и установил законодатель
имя «меноловление». Ведь оно произносилось в древно-
сти иначе — с двумя эпсилонами (ε) вместо эты (η)
(νοέεσις). «Целомудрие» же (σωφροσύνη) означает,
что «разумение» — это имя мы с тобой уже сегодня
рассматривали — сохраняется здравым (σωτηρία φρονή-
σεως). Да и слово «познание» (ἐπιστήμη) говорит о том, 412
что душа, значение которой в этом деле велико, сле-
дует (ἑπομένη) за несущимися вещами, не отставая
от них и их не опережая. Поэтому, вставив εἶ, нужно
говорить «гепеистэ́мэ» (ἑπεϊστήμη) (не «познать», а
«позанять»). Сметливость же, как может оказаться,
означает «умозаключение». Ведь когда говорят «смек-
нуть» (συνιέναι), это совершенно совпадает со значени-
ем слова «познать»: «смекнуть» показывает, что душа
сопровождает вещи, мечется вместе с ними. Ведь даже
слово «мудрость» (σοφία) означает «захватить порыв» b
(φορᾶς ἐφάπτεσθαι). Имя это, правда, довольно темное
и скорее всего чужое. Однако следует вспомнить, что у
поэтов во многих местах употребляется близкое по
звучанию слово «эсю́тэ» (ἐσύθη) в значении «поспешно
ушел». А одному из прославленных лаконских мужей
даже было такое имя — Сус, поскольку лакедемоняне
так именуют быстрый натиск. Так вот имя София и
означает захватывание (ἐπαφή) такого порыва, посколь-
ку все сущее как бы несется. Да и имя «добро» c
(τὸ αγαθόν) словно бы установлено для того, в чем
изумительнее всего (ἀγασθόν) проявилась природа.
Ведь когда все вещи находятся в движении, одно

движется быстрее, другое — медленнее; и не все быстрое
изумляет, но лишь кое-что из него, и от такого рода
быстроты (τὸ θοόν) самому изумительному присвоено
это имя — «добро».
Что же до «справедливости» (δικαιοσύνη), то легко
догадаться, что имя это установлено ве́дению права
(δικαίου σύνεσις), а вот самое имя «право» понять труд-
но. Видимо, дело в том, что до некоторого предела почти
d все единодушны, а вот дальше начинаются разногласия.
Те, кто считает, что все находится в пути, полагают
также, что бо́льшая часть вещей просто движется, а есть
еще нечто такое, что проникает все остальное, благодаря
чему и возникает все рождающееся. Это нечто есть
также самое быстрое и самое тонкое: ведь иначе оно
не могло бы проникать сквозь все идущее, не будь оно
столь тонким, что его ничто не задерживает, и столь
быстрым, что оно распоряжается остальными вещами
так, как если бы они стояли на месте. Следовательно,
e если это проникающее начало (διαϊόν) правит всем
остальным, то оно справедливо называется «правом»
(δίκαιον), а каппа здесь прибавлена для благозвучия.
Так вот до этого предела, до которого и мы сейчас дошли
413 в нашем рассуждении, все соглашаются, что именно это
и означает «право». Я же, Гермоген, будучи человеком
в этом деле дотошным, разведал хорошенько то, что не
подлежит огласке: право есть то же, что и причина
(αἴτιον), ведь то, что правит возникновением вещей,
это же одновременно и их причина, и кто-то даже сказал,
что и Зевс правильно так назван [79]. Когда же, услыхав
это, я тем не менее спокойно переспросил: «Что́ же, ми-
лейший мой, в таком случае есть все-таки право?», то
оказалось, что я спрашиваю больше, чем положено, и на-
b поминаю человека, перескакивающего через ров [80]. Ведь
они мне сказали, что я уже достаточно разузнал и услы-
шал, и если они захотят наполнить меня до краев, то каж-
дый начнет говорить свое и более уже согласия между
ними не будет. Так, например, один говорит, что право —
это Солнце, ведь оно одно, проходя сквозь вещи и спаляя
их (διαϊὼν καὶ κάων), управляет всем сущим. Когда же
я с восторгом сообщил это кому-то другому, словно
узнал нечто прекрасное, тот, услыхав это, поднял меня
на смех и спросил, не думаю ли я, что у людей не ос-
c тается ничего справедливого после захода Солнца.
А после того как я стал ему надоедать, выпытывая,
что же он в свою очередь скажет, он сказал, что пра-

во — это огонь, а постичь это нелегко. Другой сказал, что это не самый огонь, но тепло, заключенное в огне. Третий же поднял их всех на смех и заявил, что право — это ум, как указывает Анаксагор [81], ибо ум, независимый и ни с чем не смешанный, все упорядочивает, проникая все вещи. Вот почему, мой друг, я теперь в гораздо большем затруднении, нежели прежде, чем я принялся узнавать, что же такое, собственно, право. d
Однако то, ради чего мы затеяли это рассмотрение,— имя права,— по-видимому, присвоено ему по этой причине.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, ты все это уже от кого-то слышал и не только что пришло тебе это в голову.

Сократ. А все остальное?

Гермоген. Нет, разумеется.

Сократ. Ну ладно, слушай внимательно: ведь может быть, я и в дальнейшем тебя обману — мол, вот я говорю то, чего ни от кого доселе не слышал. Что же нам остается после «справедливости»? Мужества, я думаю, мы еще не затрагивали. Ведь «несправедливость» — имя ясное, и означает оно по существу помеху e
на пути всепроникающей (διαϊὼν) справедливости; а вот «мужество» (ἀνδϱεία) имеет такое значение, как если бы это имя дано было в борьбе. По отношению к сущему, коль скоро оно течет, борьба будет значить не что иное, как встречное течение (ἐναντία ῥοή). Если отнять дельту у слова «андрэйа» (ἀνδϱεία), то остальное даст имя «анрэйа» (ἀνϱεία), то есть «встречное течение». Ну и ясно также, что мужество есть преграда не всякому течению, а тому, которое сопротивляется 414
справедливости, иначе оно не было бы похвальным. Да и слова «мужественность» (τὸ ἄϱϱεν) и «мужчина» (ἀνήϱ) очень близки чему-то такому, что мешает неразумному течению вещей (τῇ ἄνω ῥοῇ). А имя «жена» (γυνή), мне кажется, указывает на роженицу (γονή). Всякая же самка (ϑῆλυ), как мне кажется, получила имя от сосца (ϑηλή), ну а сосец назван так, Гермоген, за то, что, питая, он заставляет все наливаться и расцветать (τεϑηλέναι).

Гермоген. Как будто бы так, Сократ.

Сократ. А самое это слово «расцветать» (ϑάλλειν), мне кажется, означает прирост новых сил, как если бы что-то быстро, внезапно расцвело. Имя это как b
бы подражает сочетанию слов «бежать» (ϑεῖν) и «пры-

гать» (ἅλλεσθαι). Однако не замечаешь ли ты, что я как бы соскальзываю с пути, когда касаюсь более легкого. У нас же осталось много трудных, важных имен.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Такое слово, например, «искусство» (τέχνη): очень важно узнать, что оно значит.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Не значит ли это слово «иметь ум»
c (ἕξις νοῦ). Если переставить и изменить некоторые буквы, то и получится «искусство».

Гермоген. Это уж очень скользко, Сократ.

Сократ. Милый мой, разве ты не знаешь, что имена, присвоенные первоначально, уже давно погребены под грудой приставленных и отнятых букв усилиями тех, кто, составляя из них трагедийные песнопения, всячески их изменял во имя благозвучия: тому виной требования красоты, а также течение времени. Так, в слове «зеркало» (κάτοπτρον) разве не кажется тебе неуместной вставка этого р? Однако, я думаю,
d это делают те, кто не помышляет об истине, но стремится лишь издавать звуки, так что, прибавляя все больше букв к первоначальным именам, они под конец добились того, что ни один человек не догадается, что́ же, собственно, данное имя значит. Так, например, Сфинкса вместо «Финкс» (Φίξ) зовут «Сфинкс» (Σφίγγα) и так далее.

Гермоген. Да, это верно, Сократ.

Сократ. Так вот, если кто и впредь позволит добавлять и отнимать у имен буквы как кому заблагорассудится, то с еще большим удобством всякое имя можно будет приладить ко всякой вещи.

e Гермоген. Это правда.

Сократ. Конечно, правда. Однако, я думаю, тебе, мудрому наставнику, следует соблюдать меру и приличие.

Гермоген. Охотно бы соблюдал.

Сократ. Да и я бы, Гермоген, охотно это вместе с тобою делал. Однако, бесценнейший мой, не требуй
415 слишком строгого рассмотрения, иначе

Ты обессилишь меня, потеряю я крепость и храбрость [82].

Ведь я подойду к вершине всего того, о чем я говорил, когда вслед за искусством мы рассмотрим всякое ухищрение вообще. Ухищрение (μηχανή), мне кажется, есть знак устремления к большему (ἄνειν ἐπὶ πολύ), слово же

«величина» (μῆκος) близко к слову «много» (πολύ). Так вот, из этих двух слов — «мекос» (μῆκος) и «анейн» (ἄνειν) — и состоит это слово — «ухищрение» (μεχανή). Однако, как я уже здесь говорил, следует подойти к вершине нашего рассуждения: нужно исследовать, что
значат имена «добродетель» и «порочность». В первое b
из них я еще не проник своим взором, второе же мне кажется вполне ясным, так как оно согласуется со всем, что было сказано раньше. Ведь раз вещи движутся, то все, что в этом движении плохо, порочно (κακῶς ἰόν), и есть порочность (κακία). И когда нашей душе случается неправильно устремиться к вещам, то и это как частный случай носит наименование порочности. А что это значит — «порочно двигаться», мне кажется, ясно выражено и в слове «трусливость» (δελία), которое
мы еще не разбирали, как бы перескочив через него, c
тогда как следовало рассмотреть его после «мужества». Мне кажется, мы перескочили и через многое другое. Так вот «трусливость» означает «чрезмерно крепкие узы души», ведь приблизительно такой смысл заложен в слове «чрезмерно» (λίαν), выражающем некую «мощь». Так что трусливость, вероятно, и есть величайшая, чрезмерная скованность (δεσμὸς ὁ λίαν) души, как, скажем, и затруднение, недоумевание (ἀπορία) есть зло, а также, видимо, все, что мешает идти вперед и передвигаться. Так что ясно: «порочно двигаться» выражает сдерживаемое и затрудненное передвижение, и, когда это происходит с душой, та преисполняется порчи. Если же всем этим вещам будет имя «порочность», то противоположное ему, видимо, будет «добро-
детель». «Добродетель» (ἀρετή) означает прежде всего d
легкое передвижение, а затем и вечно свободное течение, полет доброй души, так что, видимо, «добродетель» получила имя от вечного, неудержимого и беспрепятственного течения и полета. Правильно поэтому было бы называть ее «вечная добродетель» (ἀειρειτή), а может быть, «избранная» (αἱρετή) как наиболее желанное состояние, сокращенно же она зовется «добродетель». Может быть, ты опять скажешь, что все это я сочинил. Но я утверждаю: если сказанное прежде об имени
«порочность» правильно, то и это имя — «доброде- e
тель» — правильно.

Гермоген. А что такое «зло», которое ты много 416
раз упоминал в связи с прежним? В чем значение этого имени?

Сократ. Клянусь Зевсом, это имя мне кажется странным, и разгадать его трудно. Все же и к нему я применю свое ухищрение.

Гермоген. Какое?

Сократ. Да скажу, что и в этом имени есть что-то варварское.

Гермоген. И похоже, что ты правильно говоришь. Но раз ты так считаешь, мы это оставим и давай попробуем бросить взгляд на «прекрасное» и «постыдное» (αἰσχρόν) — насколько разумно установлены эти имена?

b Сократ. Итак, «постыдное» как раз представляется мне вполне ясным, ведь то, что здесь подразумевается, согласуется с прежде сказанным. Учредитель имен, мне думается, порицал то, что препятствует потоку вещей и его сдерживает, и вот тому, что постоянно останавливает этот поток (ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν), он определил имя «постоостыдное» (ἀεισχορροῦν); теперь же сокращенное его название — «постыдное».

Гермоген. А как обстоит дело с «прекрасным» (καλόν) [83]?

Сократ. О, это уразуметь труднее всего. Хотя говорят, что оно отклонилось только в своем звучании и по долготе [звука] *о*.

Гермоген. Как это?

Сократ. Видимо, это слово есть какое-то наименование (καλῶν) мысли.

Гермоген. Что ты имеешь в виду?

c Сократ. Скажи, что, по-твоему, служит причиной наименования каждой вещи? Разве не то, что устанавливает имена?

Гермоген. Судя по всему, именно это.

Сократ. Разве нельзя сказать, что это — мысль богов, либо людей, либо и тех и других?

Гермоген. Да.

Сократ. Так, значит, то, что именует вещи (τὸ καλέσαν), и прекрасное — это одно и то же, то есть мысль?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. А ведь то, что создают ум и мысль, похвально, прекрасно, то же, что исходит не от них, постыдно?

Гермоген. Разумеется.

d Сократ. Так вот, врачебное искусство создает врачебное дело, плотницкое искусство — плотницкое? Или как ты скажешь?

Гермоген. Я скажу так же.
Сократ. Значит, прекрасная речь создает прекрасное?
Гермоген. Должно быть, так.
Сократ. И то же самое, говорили мы, делает разум?
Гермоген. Верно.
Сократ. Значит, верно, что «прекрасное» — это имя разума, так как именно он делает такие вещи, которые мы с радостью так называем.
Гермоген. Очевидно.
Сократ. В таком случае что еще у нас осталось? e
Гермоген. Имена, связанные с «добрым» и «пре-
красным»: «подходящее», «целесообразное», «полез- 417
ное», «прибыльное», и то, что им противоположно.
Сократ. Во всяком случае, имя «подходящее»
(συμφέρον) ты уже и сам сможешь определить исходя
из рассмотренного ранее. Ибо оно — как бы брат позна-
ния. Ведь оно выражает не что иное, как хождение души
подле вещей (συμπεριφέρεσθαι), и результат этого хож-
дения и называется «подходящим», или «удачей»
(συμφορά). А вот «корыстное» (κερδάλεον) названо от
корысти (κέρδος). Если же ты заменишь дельту в этом b
слове на ню, станет ясно, что́ оно значит, поскольку оно
другим способом называет доброе и прекрасное. Ведь
оно, кроме того, проникает все вещи, смешиваясь с ними
(κεράννυται), и установивший это имя подчеркнул эту
его способность. Когда же вместо ню вставили дельту,
это имя стали произносить как теперь — «ке́рдос» (κέρ-
δος).
Гермоген. А что ты скажешь о «целесообразном»?
Сократ. Видимо, Гермоген, «целесообразное»
имеет не тот смысл, какой вкладывают в него торговцы,
когда хотят возместить расходы, но тот, что оно быстрее c
всех вещей и не позволяет им стоять на месте. Порыв не
прекращается в своем движении и не задерживается
именно потому, что целесообразное отвращает от него
все то, что может привести его к завершению, и делает
его нескончаемым, бессмертным: вот поэтому, мне кажется, и нарекли доброе «целесообразным» (λυσιτελοῦν), — ведь так называется то, что сообразует порыв с целью, ее отдаляя (λύον τὸ τέλος). А «полезное» (ὠφέλιμον) — это имя чужое. Есть слово «офе́лейн» (ὀφέλλειν), которым часто пользовался Гомер, оно значит «приумножать». Так что «полезное» — это наименование увеличения и созидания.

d Гермоген. А что же у нас будет противоположно этому?

Сократ. Имена, содержащие отрицание чего-либо, мне кажется, нет нужды рассматривать.

Гермоген. Что именно?

Сократ. «Неподходящее», «бесполезное», «нецелесообразное» и «неприбыльное».

Гермоген. Это правда.

Сократ. Однако нужно рассмотреть «вредное» и «пагубное».

Гермоген. Да.

Сократ. Так вот, «вредное» (βλαβερόν) означает
e то, что вредит несущемуся потоку (βλάπτον τὸν ϱοῦν). А «вредить» означает «желающее схватить» (βουλόμενον ἅπτειν), или, что то же самое, «обвить веревкой», чтó во всех отношениях вредит. Так что, видно, наиболее точно было бы назвать то, что связывает поток, «вередным», а «вредным», мне представляется, это зовут красоты ради.

Гермоген. Затейливые имена выходят у тебя, Сократ. Мне сейчас кажется, будто ты выводишь на свирели вступление к священной песне Афины, когда ты выговариваешь это слово «вередное».

418 Сократ. Так ведь это не я виноват, Гермоген, а те, кто установил эти имена.

Гермоген. Это правда. Однако что же такое «пагубное»?

Сократ. Чтó бы такое могло быть «пагубное»? Смотри, Гермоген, насколько я прав, когда говорю, что добавленные и отнятые буквы сильно изменили смысл имен, так что чуть перевернешь слово, и ему можно при-
b дать прямо противоположное значение. Так, например, обстоит со словом «должное», оно пришло мне в голову, и я вспомнил в связи с ним, чтó собирался тебе сказать. Наше великолепное новое наречие перевернуло вверх ногами значение слов «обязанность» и «пагуба», затемнив их смысл, старое же позволяет видеть, чтó они оба значат.

Гермоген. Как это?

Сократ. Сейчас скажу. Ты знаешь, наши предки довольно часто пользовались йотой и дельтой, да и сей-
c час женщины ими пользуются не меньше, а ведь они лучше других сохраняют старую речь. А потом вместо йоты начали вставлять эпсилон или эту, а вместо дельты — дзету [84], будто бы ради торжественности.

Гермоген. Как это?

Сократ. Например, древние называли день «гимера» (ἱμέρα), или другие — «гемера» (ἑμέρα), а теперь его зовут «гэмера» (ἡμέρα).

Гермоген. Да, это так.

Сократ. А знаешь ли ты, что лишь старое имя выражает замысел учредителя? Ибо на радость и усладу d
людям возникал свет из тьмы, поэтому его и назвали «сладень» (ἱμέρα).

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Теперь же у этих трагедийных певцов и не сообразишь, что значит слово «день». Впрочем, некоторые думают, что он так назван от слова «кроткий» (ἥμερος), потому что своей мягкостью укрощает все живое.

Гермоген. Мне это нравится.

Сократ. Точно так же ты знаешь, что иго (ζυγόν) древние называли «двоиго» (δυογόν).

Гермоген. Да, да.

Сократ. Так вот, слово «иго» ничего не выражает; справедливее называть его «двоиго», так как в него e
впряжены двое, чтобы что-то двигать. А теперь говорят «иго». Да и со многим другим обстоит так же.

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Поэтому, во-первых, то, что мы называем словом «обязанность» (τὸ δέον), означает нечто противоположное всему тому, что относится к добру. И хотя обязанность — это вид добра, все же она представляется как бы уздой и помехой движению, словно одновременно она сестра вредного.

Гермоген. Во всяком случае, это очень правдоподобно, Сократ.

Сократ. Так нет же, если воспользоваться старым
именем. Оно, видимо, более правильно установлено, не- 419
жели теперешнее, поскольку согласуется с рассмотренными выше добрыми именами, если вместо эпсилона поставить йоту, как, вероятно, это и было в древности. Ведь такое слово будет значить не «связывающее» (δέον), но «проникающее» (διϊόν), а это — добро, и [присвоитель имени] это хвалит. Таким образом, он не противоречит сам себе, но и «обязанность», и «польза», и «целесообразность», и «выгода», и «добро», и «подходящее», и «доступное» — все представляется одним и тем же, обозначающим упорядочивающее и всепроникающее [начало], лишь приукрашенное разными

b именами. А то, что удерживает и связывает, он порицает.
Так и «губительное» (ζημιῶδες): если в согласии
с древним наречием поставить вместо дзеты дельту, тебе
станет ясно, что это имя — «дземиодес» (ζημιῶδες) —
присвоено тому, что связывает идущее (δέον τὸ ἰόν).

Гермоген. А что же «удовольствие», «печаль»,
«вожделение» и тому подобное, Сократ?

Сократ. Это представляется мне не очень трудным,
Гермоген. Ведь то, что называется удовольствием
(ἡδονή), выражает, видимо, действие, направленное на
пользу (ὄνησις), а дельта здесь вставная, так что это зо-
c вется удовольствием вместо «удопольствия» (ἡονή).
А вот печаль (λύπη) называется так, видимо, оттого, что
эта страсть печет наше тело. «Недуг» же (ἀνία) — это
то, что мешает идти (ἰέναι). Что касается «болести»
(ἀλγηδών), то, мне кажется, это какое-то чуждое слово,
образованное, видимо, от «болезненного» (ἀλγεινόν).
«Напасть» (ὀδύνη), видимо, называется так от внезап-
ного нападения (ἔνδυσις) печали. «Удрученность»
вполне ясно означает трудность порыва [движения].
«Восторг» — исторгнутый и легко льющийся поток
d души. «Наслаждение» (τέρψις) — от «услады» (τὸ
τερπνόν). Последняя же названа так, как образ влеку-
щегося (ἕρψις) сквозь душу веяния (πνοῆς), и по спра-
ведливости должна была бы называться «проникнове-
янием» (ἕρπνουν), но со временем превратилась в «на-
слаждеянье». А вот «блаженство» — нет нужды гово-
рить, почему дано такое имя: вполне ясно, что взято оно
от благого шествования души вместе с вещами, и спра-
ведливее было бы ему называться «блаженношеством»,
но тем не менее мы зовем его «блаженством». Нетрудно
и слово «вожделение» (ἐπιθυμία), ибо ясно, что оно на-
звано так от какого-то наваждения, воздействующего
e на дух (ἐπὶ τὸν θυμόν). А «дух» (θυμός), верно, носит
это имя от «бушевания» (θύσις) и «кипения» (ζέσις)
души. «Влечением» же названа воля к течению, по-
скольку в своем течении и устремлении к вещам оно и
душу с силой увлекает в этот поток, от этой-то способно-
сти оно и называется «влечением». Да вот даже и имя
страсти означает, что она направлена не на присутствую-
щий предмет и поток желания, но на отдаленный, «от-
420 страненный», откуда она и называется страстью. Когда
присутствует то, на что устремляется страсть, она на-
зывается влечением, а страстью — когда это удалено.
b «Любовь» (ἔρως), поскольку она словно вливается извне

(а не есть внутренний поток для того, кто ею пылает), причем вливается через очи, в древности, верно, называлась «льюбовь» (ἔσρος), ведь мы тогда пользовались о-микроном вместо о-меги. Теперь же она называется «любовь» — после подстановки о-меги вместо о-микрон. Однако что еще ты предлагаешь рассмотреть?

Гермоген. «Представление» (δόξα) и тому подобное. Что ты об этом думаешь?

Сократ. Итак, представление названо так либо от преследования (δίωξις), которое совершает душа, чтобы узнать, каким образом существуют вещи, либо от падения стрелы (τόξον). Похоже, что скорее от последнего.
Дело в том, что с этим согласуется и слово «мнение» c
(οἴησις), ведь это — несение (οἶσις) души по направлению к вещи, любой из всего сущего. Также и «воля» (βουλή) некоторым образом означает полет стрелы (βολή), а «соизволение» (τὸ βούλεσθαι) означает устремление и совет (βουλεύεσθαι). Все это, связанное с представлением, очевидно, являет образ стрельбы, так же как и «безволие» (ἀβουλία), которое, напротив, представляется несчастьем, как если бы кто-то не посылал стрел и не достигал своей цели — того, что он хотел, о чем совещался и к чему стремился.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, это ты уже глуб- d
же захватываешь.

Сократ. Но ведь виден уже конец. Я хочу напоследок рассмотреть еще «необходимость», так как она следующая в этом ряду, и «добровольное действие», или «охоту». Так вот, «охота» (τὸ ἑκούσιον) есть то, что отходит в сторону и уступает идущему. Но я полагаю, имя это выражает уступку тому, что идет и совершается согласно желанию. А вот «необходимое» (ἀναγκαῖον), противодействуя, направлено, таким образом, против желания и относится, вероятно, к заблуждению и невежеству. Это слово выражает движение через непроходи- e
мое ущелье (ἄγκος), труднодоступное, бугристое и заросшее, задерживающее движение. Отсюда, верно, и название этого движения — «необходимое», намекающее на то, что ущелье это нельзя обойти.

Но пока есть во мне силы, используем их. Однако и ты не отпускай поводья, спрашивай дальше.

Гермоген. Я спрошу у тебя о самом великом и 421
прекрасном — об «истине», о «лжи» и «сущем», а также о том самом, о чем у нас идет сейчас речь,— об «имени». Откуда эти имена?

Сократ. Так вот, называешь ли ты что-нибудь словом «поймать» (μαίεσθαι)?

Гермоген. Называю. Это значит «искать».

Сократ. Видно, это слово не что иное, как сокращенное выражение, в которое входит слово «имя», означающее то сущее, коего достигает наш поиск. Скорее ты смог бы это понять из выражения «называемое поименно» (τὸ ὀνομαστόν): здесь ясно сказано, что сущее — это
b то, что уже поймано. А что касается «истины» (ἀλήθεια), похоже, что и это имя составлено из других слов. Очевидно, им назван божественный порыв сущего (θεία τοῦ ὄντος φορά) — так, как если бы это было божественным наитием (θεία ἄλη). А вот «ложь» — это имя противоположно порыву. Ведь все, что порицается, обращается вспять и этой задержкой как бы принуждается к покою. Поэтому имя «ложь» (ψεῦδος) выражает лежание спящих (καθεύδοντες), а звук «пси» придан этому слову, чтобы скрыть значение имени. «Сущее» же (τὸ ὄν) и «сущность» (οὐσία) согласуются с именем «истина», так как здесь отнята йота, ибо «существующее» означает «шествующее» (ἰόν), а «не существующее» «не-сущее»,
c как выражаются некоторые, означает в свою очередь «не-шествующее» (οὐκ ἰόν).

Гермоген. Мне кажется, Сократ, ты это здорово разобрал. Ну а если кто-нибудь спросил бы тебя: а «шествующее», «текущее», «обязывающее» — какая правильность у этих имен?

Сократ. Что бы мы ему ответили, говоришь ты? Так?

Гермоген. Вот именно.

Сократ. Так ведь одно мы уже изобрели, позволяющее нам казаться людьми, рассуждающими дельно.

Гермоген. Что же это такое?

Сократ. А вот: считать чем-то варварским то,
d чего мы не знаем. Какие-то имена, может быть, и правда таковы; но может быть, что причина недоступности смысла первых имен — в их глубочайшей древности: ведь после всевозможных извращений имен не удивительно, что наш древний язык ничем не отличается от нынешнего варварского.

Гермоген. Твои слова не лишены смысла.

Сократ. Да ведь я говорю очевидные вещи. Впрочем, мне кажется, дело не терпит отлагательств, и нам нужно обратиться к его рассмотрению. Вдумаемся же: если кто-то непрестанно будет спрашивать, из каких вы-

ражений получилось то или иное имя, а затем начнет так e
же выпытывать, из чего эти выражения состоят, и не прекратит этого занятия, разве не появится в конце концов необходимость отказать ему в ответе?

Гермоген. Я допускаю это.

Сократ. Так когда же отвечающий вправе будет 422
это сделать? Не тогда ли, когда дойдет до имен, которые уже выступают как бы в качестве первоначал[85], из которых состоят другие имена и слова? Ведь мы не вправе подозревать, что и они состоят из других имен, если они действительно простейшие. Например, мы говорили, что имя «добро» состоит из «достойного удивления» и «быстрого». Так вот мы могли бы сказать, что «быстрое» состоит из других слов, те же — из третьих. Но если мы b
возьмем слово, которое не состоит ни из каких других слов, то мы вправе будем сказать, что подошли здесь к простейшей частице, которую уже не следует возводить к другим именам.

Гермоген. Мне кажется, ты говоришь верно.

Сократ. Значит, и те имена, о которых ты спрашиваешь, могут оказаться простейшими, и нужно уже другим каким-то способом рассматривать, в чем состоит их правильность?

Гермоген. Похоже, что так.

Сократ. Конечно, похоже, Гермоген. Ведь все слова, о которых мы уже говорили, видимо, восходят как раз c
к таким именам. Если это правильно,— а мне кажется, что это так,— посмотри тогда вместе со мной, не вздор ли я несу, рассуждая о том, какова правильность первых имен?

Гермоген. Ты только говори, а я уж буду следить за рассуждением вместе с тобой, насколько я в силах.

Сократ. Ну с тем, что у всякого имени, и у первого, и у позднейшего, правильность одна и та же и ни одно из них не лучше другого как имя, думаю я, и ты согласен?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Далее, у тех имен, которые мы рассматри- d
вали, правильность была чем-то таким, что указывало на качества каждой вещи?

Гермоген. А как же иначе?

Сократ. Значит, это в равной степени должны делать и первые, и позднейшие имена, коль скоро они суть имена.

Гермоген. Верно.

Сократ. Но позднейшие, видно, были способны выражать это через посредство первых.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Хорошо. А вот те, первые, которые не заключают в себе никаких других, каким образом смогут
e они сделать вещи для нас предельно очевидными, если только они действительно имена? Ответь мне вот что: если бы у нас не было ни голоса, ни языка, а мы захотели бы объяснить другим окружающие предметы, не стали бы мы разве обозначать все с помощью рук, головы и вообще всего тела, как делают это немые?

Гермоген. Другого способа я не вижу, Сократ.

423 Сократ. Я думаю, если бы мы захотели обозначить что-то вышнее и легкое, мы подняли бы руку к небу, подражая природе этой вещи, если же что-то низкое и тяжелое, то опустили бы руку к земле. Точно так же, если бы мы захотели изобразить бегущего коня или какое-нибудь другое животное, ты ведь знаешь, мы бы всем своим телом и его положением постарались походить на них.

Гермоген. Безусловно, это должно быть так.

Сократ. Таким образом, выражение чего-либо с по-
b мощью тела — это подражание[86] тому, что выражает тело, которому подражаешь.

Гермоген. Да.

Сократ. Когда ж мы хотим выразить что-то голосом, языком и ртом, получается ли у нас выражение каждой вещи с помощью этих членов тела, раз мы с их помощью подражаем чему бы то ни было?

Гермоген. Непременно, как мне кажется.

Сократ. В таком случае имя, видимо, есть подражание с помощью голоса тому, чему подражают, и имя тому, чему подражают, дается при помощи голоса.

Гермоген. Мне кажется, так.

c Сократ. Клянусь Зевсом, а вот мне не кажется, что я хорошо сказал это, друг.

Гермоген. Почему?

Сократ. Нам пришлось бы тогда признать, что те, кто подражает овцам, петухам и другим животным, дают им имена тем самым, что им подражают?

Гермоген. Это верно.

Сократ. И тебе кажется, здесь все в порядке?

Гермоген. Да нет, по правде сказать. Однако, Сократ, какое подражание было бы именем?

Сократ. Ну прежде всего, мне кажется, не такое,

какое бывает тогда, когда мы подражаем вещам музы- d
кой, хотя и тогда мы подражаем с помощью голоса; далее, и не такое, какое бывает, когда мы подражаем тому же в вещах, чему подражает музыка, мне не кажется, что тогда мы даем имя. А утверждаю я вот что: у каждой вещи есть звучание, очертания, а у многих и цвет?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Искусство наименования, видимо, связано не с таким подражанием, когда кто-то подражает подобным свойствам вещей. Это дело, с одной стороны, музыки, а с другой — живописи. Не так ли?

Гермоген. Да.

Сократ. А подражание, о котором мы говорим, что́ e
собой представляет? Не кажется ли тебе, что у каждой вещи есть еще и сущность, как есть цвет и все то, о чем мы здесь говорили? Во-первых, у самого цвета или звука нет разве какой-то сущности? Да и у всего другого, что только заслуживает наименования бытия?

Гермоген. Я полагаю.

Сократ. Так что же? Если кто-то мог бы посредством букв и слогов подражать в каждой вещи именно этому, сущности, разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая существует? Или это не так?

Гермоген. Разумеется, так. 424

Сократ. А как бы ты назвал того, кто способен это делать, если тех ты только что назвал: одного — музыкантом, другого — живописцем? Как же мы назовем этого?

Гермоген. Мне кажется, Сократ, тот, кого мы давно уже ищем, будет мастер давать имена.

Сократ. Если это верно, то теперь уже следует рассмотреть те имена, о которых ты спрашивал,— «течение», «шествие», «владение»: схватывает ли мастер b
с помощью букв и слогов сущность вещей, чтобы ей подражать, или же нет.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Тогда давай посмотрим, только ли это — первые имена, или есть еще много других?

Гермоген. Думаю, есть и другие.

Сократ. Видимо. Однако какой бы нам найти способ различения того, где именно начинает подражать подражающий? Коль скоро это будет подражанием сущему посредством слогов и букв [87], то не правильнее ли всего начать с различения простейших частиц, как это делают те, кто приступает к определению стихотворного c

размера: сначала они различают значение звуков, затем слогов и только после этого начинают рассматривать размер, ведь верно?

Гермоген. Да.

Сократ. Не так ли и нам нужно сначала различать
гласные, а затем в соответствии с их видами осталь-
ные — безгласные и беззвучные (ибо знатоки называют
их так) и, наконец, те, которые не назовешь ни беззвуч-
ными, ни безгласными. Надо также посмотреть, сколь-
d ко есть различных между собой видов гласных. И когда
мы все это различим как следует, тогда опять нужно бу-
дет возвратиться к сущностям и их именам и посмотреть,
нет ли таких имен, к которым бы все сводились как к со-
ставным частям и из которых можно было бы видеть, что́
они означают, а также не различаются ли эти имена по
видам подобно простейшим частицам. Хорошенько все
это рассмотрев, нужно уметь найти для каждой [вещи]
наиболее соответствующее ей [имя]: либо одно слово
связать с одной вещью, либо отнести к этой вещи смесь
из многих слов. Как живописцы, желая что-нибудь изоб-
e разить, иногда берут только пурпур, а иногда и другие
краски на выбор, а бывает и так, что смешивают многие
краски между собой, например когда пишут человече-
ское лицо или что-нибудь в этом роде, так, по-моему, и
всякое изображение требует своих средств. И мы будем
примерять звуки к вещам — то один к одной вещи, ка-
кого та потребует, то многие вместе, образуя то, что на-
425 зывают слогами, а затем соединять слоги, из которых
уже будут состоять слова и выражения. Далее из слов
и выражений мы составим некое большое, прекрасное
целое наподобие живописного изображения, а затем и
все рассуждение — по законам искусства присвоения
имен, красноречия или как бы его ни звать. Скорее же
не мы — это я просто увлекся: так составили имена еще
древние, и в таком виде они и посейчас остаются; если
же мы сумеем рассмотреть все эти имена со знанием
b дела и установить, существует ли способ, по которому
присвоены и первые имена, и позднейшие, или такого
способа нет, наша задача будет выполнена. В противном
случае, как бы наш разговор не пропал впустую и не от-
клонился бы в сторону, милый мой Гермоген.

Гермоген. Клянусь Зевсом, Сократ, это может случиться.

Сократ. Так что же? Ты уверен в себе, что ты можешь все это именно так разобрать? Я, например, нет.

Гермоген. Так ведь и мне далеко до этого.

Сократ. Тогда оставим это. Или, хочешь, рассмотрим это хотя бы так, как сможем, и если окажемся способными обозреть хоть немногое, то давай возьмемся за это, сказав себе заранее, как немного раньше сказали c
богам, что, не зная о них ничего истинного, мы прилагаем к ним человеческие мерки: скажем себе, что если есть хоть малая польза в том, чтобы мы или кто-то другой это исследовал, то это, пожалуй, следует сделать. Теперь же, как говорится, мы должны будем по мере сил потрудиться на этом поприще. Ты согласен или нет?

Гермоген. Я полностью с тобою согласен.

Сократ. Смешным, я думаю, должно казаться, Гер- d
моген, что из подражания посредством букв и слогов вещи станут для нас совершенно ясными. Однако это неизбежно, ибо у нас нет ничего лучшего, к чему мы могли бы прибегнуть для уяснения правильности первых имен, если, конечно, ты не хочешь, чтобы мы, как это делают трагические поэты в затруднительных случаях, прибегли к специальным приспособлениям, с помощью которых они поднимают наверх богов [88]; ты ведь не хочешь, чтобы и мы так же отделались от нашего предмета, сказав, что первые имена установили боги и потому они правильны? Или и для нас это лучший вы- e
ход? А может быть, нам сказать, что они взяты у каких-нибудь варваров, а варвары нас древнее? Или что за древностью лет эти имена так же невозможно рассмот- 426
реть, как и варварские? Ведь все это были бы увертки, и довольно изящные, для того, кто не хочет рассуждать о первых именах и допытываться, насколько правильно они установлены. А между тем, если он почему бы то ни было не знает правильности первых имен, он не сможет узнать и позднейшие, ибо по необходимости они выражаются через те самые первые, о которых он ничего не знает. А ведь тот, кто заявляет, будто он сведущ в именах, должен уметь особенно ясно показать свое искус- b
ство на первых именах или же хорошенько запомнить, что и о позднейших он болтает вздор. Или ты так не думаешь?

Гермоген. Нет, Сократ, именно так.

Сократ. Но все-таки то, что я почувствовал в первых именах, кажется мне заносчивым и смешным. С тобой я, конечно, этим поделюсь, коли хочешь. Если же ты можешь где-то найти лучший ответ, постарайся и ты поделиться со мной.

Гермоген. Так я и сделаю. Но говори смелей.
c Сократ. Итак, прежде всего ро представляется мне
средством [выразить] всякое движение [89]. Кстати, мы
не говорили, откуда это имя — «движение» (κίνησις).
Однако ясно, что слово это то же самое, что и «хожде-
ние» (ἴεσις), так как в древности мы употребляли не
эту (η), а эпсилон. Начало же его — от слова κίειν:
имя это чужое, а значит оно то же самое, что и слово
«идти». Так что если бы кто-нибудь нашел древнее наз-
вание движения, соответствующее нашему языку, то пра-
вильнее он назвал бы его «идение». Теперь же от инозем-
ного слова после подстановки эты на место эпсилона и
вставки ню оно называется «движением» (κίνησις), хотя
d его следовало бы называть «двигидение» (κιείνησις). А
слово «стояние» (στάσις) означает отсутствие движения
(ἀπόφασις τοῦ ἰέναι) и называется «стоянием» для кра-
соты. Так вот этот звук ро, как я говорю, показался при-
своителю имен прекрасным средством выражения дви-
жения, порыва, и он много раз использовал его с этой
целью. Прежде всего сами имена «река» — от слова
ῥεῖν (течь) — и «стремнина» (ῥοή) подражают порыву
e благодаря этому звуку ро; затем слова «трепет» (τρόμος),
«обрывистый» (τραχύς), а еще такие глаголы, как «уда-
рять» (κρούειν), «крушить» (τραύειν), «рвать» (ἐρεί-
κειν), «рыть» (θρύπτειν), «дробить» (κερματίζειν),
«вертеть» (ῥύμβειν) — все они очень выразительны бла-
годаря ро. Я думаю, законодатель видел, что во время
произнесения этого звука язык совсем не остается в по-
кое и сильнейшим образом сотрясается. Поэтому, мне
кажется, он и воспользовался им для выражения соот-
ветствующего действия. А йотой он воспользовался для
выражения всего тонкого, что могло бы проходить через
427 вещи. Поэтому «идти» (ἰέναι) и «ринуться» (ἵεσθαι)
он изобразил с помощью йоты. Так же с помощью зву-
ков пси, сигмы и дзеты (это как бы «дышащие» звуки)
он, давая вещам названия, подражал сходным их свой-
ствам. Например, так он обозначил «студеное» (ψυχ-
ρόν), «шипучее» (ζέον), «тряску» (τὸ σείεσθαι) и вооб-
ще всякое сотрясение. И когда, давая имена, он подра-
жал чему-либо вспенившемуся, то всюду, как правило,
вносил эти звуки. В свою очередь сжатие языка при про-
b изнесении дельты и упор при произнесении тау полезно,
кажется, применить для выражения скованности уздою
и стояния. А так как при произнесении ламбды язык
очень сильно скользит, опускаясь вниз, то, пользуясь

уподоблением, он так дал имена «гладкому» (λεῖα), «скользящему» (ὀλισθηρός), «лоснящемуся» (λιπαρόν), «смолистому» (κολλῶδες) и прочим подобным вещам. Скольжению же языка на звуке ламбда, когда он подражает «клейкому» (γλισχρόν), «сладкому» (γλυκύ) и «липкому» (γλοιῶδες), препятствует сила звука гамма. Почувствовав внутренний отзвук голоса при зву- c ке ню, он, как бы отражая это в звуках, дал имена «внутреннее» (ἔνδον) и «потаенное» (ἐντός). В свою очередь альфу присвоил «громадному» (μέγας), эту (η) — «величине» (μῆκος), поскольку это долгие звуки. А для выражения «округлого» ему необходим был о-микрон, его-то он и вставлял по большей части в подобные имена. Так же, я думаю, и во всем остальном: он подбирал по буквам и слогам знак для каждой вещи и таким образом создавал имена. А последующие имена он составлял уже из этих, действуя подобным же образом. Вот какова, мне d кажется, Гермоген, должна быть правильность имен, если только Кратил чего-нибудь не возразит.

Гермоген. Много же забот, Сократ, доставил мне Кратил! Да ведь я тебе с самого начала об этом толковал. Он говорил, что существует некая правильность имен, хотя на вопрос, какова она, не отвечал ничего определенного, так что нельзя разобрать, с умыслом или нет он каждый раз затемняет дело. Так вот, скажи же мне в присутствии Сократа, Кратил, доволен ли ты тем, что́ e говорит Сократ об именах, или ты можешь сказать лучше? Если можешь, скажи, чтобы тебе либо у Сократа поучиться, либо научить нас обоих.

Кратил. Как, Гермоген? Тебе кажется, что это легко — столь быстро выучиться или научить какому-либо делу, вплоть до такого, которое относится уже к величайшим?

Гермоген. Клянусь Зевсом, мне-то не кажется. 428 Но по-моему, прекрасно сказано у Гесиода, что если к малому приложить даже малое, и то дело продвинется вперед [90]. Так что хоть малую толику ты можешь добавить: не сочти это за труд и окажи милость нашему Сократу, а по справедливости — и мне.

Сократ. Да к тому же, Кратил, заметь, я ведь ни на чем не настаиваю из того, что говорил. Просто я рассмотрел с Гермогеном вместе, как мне все это представлялось, так что говори смело, если знаешь что-то лучшее, b ведь я приму это с охотой. Еще бы, я и не удивился бы, если бы ты умел лучше сказать об этом. Ведь мне сдает-

ся, ты и сам над этим размышлял, и учился у других. Так что если ты скажешь что-то лучшее, запиши и меня одним из своих учеников в науке о правильности имен.

Кратил. Конечно, Сократ, занимайся я этим на самом деле, как ты говоришь, я может быть и сделал бы
c тебя своим учеником. Боюсь все же, как бы не получилось наоборот, потому что мне пришло в голову применить к тебе слова Ахилла, которые он произносит в «Мольбах», обращаясь к Аяксу. Говорит же он вот что:

> Сын Теламонов, Аякс благородный, властитель народа!
> Все ты, я чувствую сам, говорил по душе мне [91].

Так и мне, Сократ, будто прямо в душу запали твои прорицания: то ли ты вдохновлен Евтифроном, то ли в тебе давно уже таилась еще какая-то муза.

d Сократ. Добрый мой Кратил, я и сам давно дивлюсь своей мудрости и не доверяю ей. Видимо, мне еще самому нужно разобраться в том, что́ я, собственно, говорю. Ибо тяжелее всего быть обманутым самим собой. Ведь тогда обманщик неотступно следует за тобой и всегда находится рядом, разве это не ужасно? И потому, видно, нам следует чаще оглядываться на сказанное и пытаться, по словам того же поэта, «смотреть одновременно и вперед и назад» [92]. Вот и теперь давай посмот-
e рим, что у нас уже сказано. Правильность имени, говорили мы, состоит в том, что оно указывает, какова вещь. Будем считать, что этого достаточно?

Кратил. Мне кажется, вполне, Сократ.

Критика релятивизма в учении об именах

Сократ. Итак, имена даются ради обучения?

Кратил. Разумеется.

Сократ. Так не сказать ли нам, что это — искусство и что существуют люди, владеющие им?

Кратил. Это верно.

Сократ. Кто же они?

429 Кратил. А вот те, о ком ты говорил вначале, учредители [имен].

Сократ. А не скажем ли мы в таком случае, что это искусство бытует среди людей таким же образом, как все остальные? Я хочу сказать вот что: случается, что одни живописцы — хуже, другие — лучше?

Кратил. Разумеется.

Сократ. И одни из них создают лучшие живописные произведения, а другие — худшие? И домостроители так же: одни строят дома лучше, другие — хуже?

Кратил. Да.

Сократ. Следовательно, так же и законодатели: b
у одних то, что они делают, получается лучше, у других — хуже?

Кратил. Я этого пока не нахожу.

Сократ. Значит, ты не находишь, что одни законы бывают лучше, другие — хуже?

Кратил. Конечно, нет.

Сократ. Тогда, видимо, и имена ты не находишь одни худшими, другие — лучшими?

Кратил. Нет, конечно.

Сократ. Выходит, что все имена установлены правильно?

Кратил. По крайней мере те, что действительно суть имена.

Сократ. Что же, дело обстоит так, как мы говорили
об этом раньше: вот Гермогену его имя либо совсем не c
принадлежит — если происхождение от Гермеса не имеет к нему отношения,— либо, хотя оно ему и присвоено, присвоено неверно?

Кратил. Мне кажется, оно не принадлежит ему, Сократ, а только кажется принадлежащим; принадлежит же оно другому человеку, чья природа соответствует его имени.

Сократ. Так не лжет ли тот, кто называет его Гермогеном? Или же вообще невозможно сказать, что он Гермоген, если он не Гермоген?

Кратил. Почему?

Сократ. Разве твое утверждение не означает, что d
вообще невозможно произнести ложь? А ведь многие именно это и утверждают, друг мой Кратил,— и теперь, и утверждали прежде.

Кратил. Как же можно, Сократ, говоря о чем-то, говорить о том, что́ не существует? Или это не значит произносить ложь — говорить о вещах несуществующих?

Сократ. Это слишком хитро сказано, дружище, для
меня и моих лет. Но скажи мне вот что: по-твоему, утвер- e
ждать что-либо ложное нельзя, а произнести вслух — можно?

Кратил. Нет, мне кажется, и произнести вслух нельзя также.

Сократ. Ни сказать и ни обратиться? Например, если кто-нибудь встретил бы тебя на чужбине и, взяв за руку, сказал: «Здравствуй, гость афинский, сын Смикриона[93], Гермоген!», то утверждал ли бы он это, или так просто высказался, или произнес в качестве обращения, относилось бы это к тебе или вот к этому Гермогену? Или вообще ни к кому?

Кратил. Мне кажется, Сократ, что он вообще напрасно издавал бы все эти звуки.

430 Сократ. Заманчиво и это суждение. А все же истинные звуки он издавал бы или ложные? Или часть их была бы истинной, а часть ложной? Ведь и этим бы я удовольствовался.

Кратил. Я бы сказал, что это пустой звук. Напрасный труд ему себя тревожить, все равно как впустую размахивать кулаками.

Сократ. Ну хорошо. Давай чуть-чуть отвлечемся, Кратил. Может быть, ты согласишься, что одно дело — имя, а другое — кому оно принадлежит?

Кратил. Ну положим.

Сократ. А согласен ли ты, что имя есть некое
b подражание вещи?

Кратил. В высшей степени.

Сократ. Не полагаешь ли ты, что и живописные изображения — это подражания каким-то вещам, но подражания, выполненные неким иным способом?

Кратил. Да.

Сократ. Ну хорошо... Может быть, я чего-то не улавливаю в твоих словах, и, скорее всего, ты говоришь правильно. Скажи, можно ли различать эти изображения в их отношении к вещам, подражания которым они собой представляют, или же нет?

c Кратил. Можно.

Сократ. Итак, во-первых, смотри, может ли кто-то отнести изображение мужчины к мужчине, а изображение женщины — к женщине и остальное таким же образом?

Кратил. Разумеется.

Сократ. А наоборот — изображение мужчины отнести к женщине, а изображение женщины — к мужчине?

Кратил. Может случиться и так.

Сократ. И оба этих распределения будут правильными? Или только одно из двух?

Кратил. Только одно.

Сократ. Я думаю, только то, которое отнесет к каждой вещи то, что ей подобает и на нее похоже?

Кратил. Мне кажется, так.

Сократ. Тогда, чтобы нам, друзьям, не препираться d
из-за слов, прими то, что я говорю. Ведь в обоих случаях подражания, дружище,— и с помощью живописных изображений, и с помощью наименования — я назову правильным только такое вот распределение, а в случае с именами я назову его, кроме того, еще истинным; другое же, которое соотносит и сопоставляет с вещами то, что на них непохоже, я назову неправильным и вдобавок ложным, когда это касается имен.

Кратил. А ты не боишься, Сократ, что если в живописи это и возможно — неправильно распределять изображения, то в именах — никак, но распределе- e
ние здесь всегда непременно должно быть правильным?

Сократ. Ну как ты можешь так говорить! Какая же здесь разница? Разве нельзя подойти к мужчине и со словами: «Вот твое изображение» — показать ему что придется: либо его изображение, либо жены? Показать — я имею в виду заставить его воспринять это зрительно.

Кратил. Разумеется, можно.

Сократ. А подойти к нему же и сказать: «Вот твое имя»? Ведь имя тоже в некотором роде есть подражание, как и картина. Так вот, сказать ему: «Это — твое имя», 431
а затем заставить его воспринять на слух что придется: либо имя, подражающее ему, говоря при этом, что он мужчина, либо имя какой-либо смертной жены, говоря, что он — женщина. Не кажется ли тебе, что это возможно и случается иногда?

Кратил. Мне хотелось бы согласиться с тобой, Сократ. Пусть будет так.

Сократ. Вот и прекрасно, друг мой, если это и вправду так. Ведь не следует нам уж очень из-за этого спорить. Так что если существует какое-то распределе- b
ние и здесь, то один вид его нам нужно назвать истинным, другой же — ложным. Далее, если это так и можно распределять имена неверно, относя к вещам не то, что им подобает, но иногда и то, что им не подходит, то таким же образом можно составлять и выражения. Если же можно так устанавливать выражения и имена, то непременно можно и целые высказывания. Ведь высказыва- c

ние, я думаю, так или иначе из них состоит. Или не так, Кратил?

Кратил. Так. Мне кажется, ты говоришь прекрасно.

Сократ. Если мы еще раз уподобим первые имена картинам, то скажем, что, как в живописи, в них можно воплотить все подобающие цвета и очертания, а иной раз и не все — некоторые можно опустить, некоторые добавить в большей или в меньшей мере. Или так сделать нельзя?

Кратил. Можно.

Сократ. В таком случае тот, кто воссоздает все прекрасные черты, воссоздает и облик предмета, а тот, кто некоторые черты добавляет или отнимает, хотя и отразит облик предмета, но сделает это худо.

d Кратил. Да.

Сократ. Ну а тот, кто подражает сущности вещей с помощью слогов и букв? С таким же успехом и он, если отразит все подобающие черты, получит прекрасное изображение, которое и будет именем; если же он какие-то черты опустит, а иной раз и добавит, то, хотя и получится какое-то изображение, оно не будет прекрасным! Так что и среди имен одни будут хорошо сделаны, а другие — худо?

Кратил. Возможно.

e Сократ. Значит, возможно, что один мастер имен будет хорошим, другой же — плохим?

Кратил. Да.

Сократ. Но ведь мы назвали его «законодателем»?

Кратил. Да.

Сократ. Значит, возможно, клянусь Зевсом, чтобы, как и в других искусствах, один законодатель был хорошим, другой же — худым, коль скоро ты согласен с прежним моим утверждением.

Кратил. Да, это так. Но взгляни и ты, Сократ, когда мы эти буквы — альфу, бету и любую другую — присваиваем именам по всем правилам грамматики, то,
432 если мы что-то отнимем или добавим, или переставим, ведь нельзя будет сказать, что имя написано, хоть и неправильно: ведь оно вообще не будет написано и тотчас станет другим именем, если претерпит что-либо подобное.

Сократ. Ты не боишься, Кратил, что из такого рассмотрения у нас не выйдет ничего хорошего?

Кратил. Почему это?

Сократ. Может быть, с теми вещами, которые существуют или не существуют в зависимости от того или иного количества, дело так и обстоит, как ты говоришь: скажем, если к десяти или любому другому числу что-то прибавить или отнять, тотчас получится другое число. b
Но у изображения чего-то определенного и вообще у всякого изображения совсем не такая правильность, но, напротив, вовсе не нужно воссоздавать все черты, присущие предмету, чтобы получить образ [94]. Смотри же, так ли я рассуждаю? Будут ли это две разные вещи — Кратил и изображение Кратила, если кто-либо из богов воспроизведет не только цвет и очертания твоего тела, как это делают живописцы, но и все, что внутри,— воссоздаст мягкость и теплоту, движения, твою душу c
и разум — одним словом, сделает все, как у тебя, и поставит это произведение рядом с тобой, будет ли это Кратил и изображение Кратила, или это будут два Кратила?

Кратил. Два Кратила, Сократ. Мне по крайней мере так кажется.

Сократ. Так что видишь, друг мой, нужно искать какой-то иной правильности изображений и того, о чем мы здесь говорим, и не следует настаивать на том, что если чего-то недостает или что-то есть в избытке, то это d
уже не изображение. Или ты не чувствуешь, сколького недостает изображениям, чтобы стать тождественными тому, что они воплощают?

Кратил. Нет, я чувствую.

Сократ. Да ведь смешные вещи, Кратил, творились бы с именами и вещами, которым принадлежат эти имена, если бы они были во всем друг другу тождественны. Тогда все бы словно раздвоилось, и никто не мог бы сказать, где он сам, а где его имя.

Кратил. Это правда.

Сократ. Поэтому смелее допусти, благородный друг, что одно имя присвоено хорошо, другое же — нет. e
И не настаивай на том, что имя должно иметь лишь такие звуки, какие делали бы его полностью тождественным вещи, которой оно присвоено. Допусти, что и какая-то неподходящая буква может тут быть добавлена. А если может быть добавлена буква, то и имя в высказывании, если же имя, то и не подобающее вещам выражение может встретиться в речи, но от этого ничуть не хуже можно называть вещи и рассуждать о них, пока сохраняется основной облик вещи, о которой идет речь,

433 как, скажем, в названиях букв: ты, может быть, помнишь, что́ именно мы с Гермогеном уже говорили здесь по этому поводу.

Кратил. Я хорошо это помню.

Сократ. Вот и отлично. Пока сохраняется этот основной вид, пусть отражены и не все подобающие черты, все равно можно вести речь о данной вещи. Если отражены все подобающие черты — прекрасно, если же малая часть их — то плохо. Так бросим, милый мой, этот разговор, чтобы нас не обвинили в том, что мы, подобно
b эгинетам, поздней ночью обходящим дорогу[95], и в самом деле вышли в путь позднее, чем следовало. Или уж поищи тогда какой-нибудь другой правильности и не соглашайся, что имя есть выражение вещи с помощью букв и слогов. Ведь если ты признаешь и то и другое, то окажешься не в ладу с самим собой.

Кратил. Мне кажется, Сократ, ты говоришь ладно. Я с тобою во всем согласен.

Сократ. Ну раз мы оба так думаем, давай теперь рассмотрим вот что: если, скажем, имя установлено хо-
c рошо, то должно оно содержать подобающие буквы?

Кратил. Да.

Сократ. А подобают ему буквы, что подобны вещам?

Кратил. Разумеется.

Сократ. Следовательно, так присваивается хорошо составленное имя. Если же какое-то имя присвоено плохо, то, верно, в большей своей части оно будет состоять из подобающих букв — подобных вещи,— раз оно все-таки останется изображением, но при этом оно будет иметь и неподобающие буквы, из-за чего мы скажем, что это неправильное имя и присвоено худо. Так или нет?

Кратил. Я думаю, нам с тобой не стоит сражаться, Сократ, хотя мне не нравится называть что-либо именем, но говорить при этом, что оно плохо присвоено.

d Сократ. А может быть, тебе вообще не нравится, что имя есть выражение вещи?

Кратил. Да, если говорить обо мне.

Сократ. Но то, что одни имена составлены из более ранних, другие же — самые первые, это, по-твоему, хорошо сказано?

Кратил. По-моему, да.

Сократ. Однако, если первые имена должны быть
e выражением чего-либо, знаешь ли ты иной, лучший способ создать эти выражения, нежели сделать их воз-

можно более тождественными тому, что они должны выразить? Или тебе больше нравится вот этот способ — о нем говорит Гермоген и многие другие,— что-де имена — это результат договора и для договорившихся они выражают заранее известные им вещи, и в этом-то и состоит правильность имен — в договоре,— и безразлично, договорится ли кто-то называть вещи так, как это было до сих пор, или наоборот: например, то, что теперь называется малым, он договорится звать великим, а что теперь великим — малым. Так который из способов нравится тебе больше?

Кратил. Ну, это совсем разные вещи, Сократ,— 434
выражать что-то с помощью подобия или как попало.

Сократ. Ты говоришь отлично. В таком случае если имя будет подобно вещи, то по природе необходимо, чтобы и буквы, из которых составлены первые имена, были подобны вещам. Разве не так? Я утверждаю, что никто не смог бы сделать то, что мы теперь называем рисунком, подобным какой-либо из сущих вещей, если
бы от природы не существовало средств, из которых b
складывается живописное изображение, подобных тем вещам, каким подражает живопись. Или это возможно?

Кратил. Нет, невозможно.

Сократ. В таком случае и имена так же точно не могли бы стать чему-то подобными, если бы не существовало начал, содержащих какую-то исконную правильность, из которых составляются имена для тех вещей, которым они подражают. А эти начала, из которых нужно составлять имена, ведь не что иное, как звуки?

Кратил. Да.

Сократ. Теперь и ты признал то, что еще раньше
признал Гермоген. Скажи, хорошо ли, по-твоему, гово- c
рить, что буква ро соответствует порыву, движению и в то же время твердости? Или нехорошо?

Кратил. По-моему, хорошо.

Сократ. А ламбда — гладкости, податливости, ну и всему тому, о чем мы говорили?

Кратил. Да.

Сократ. А знаешь ли ты, что мы произносим «склеро́тэс» (σκληρότης), а эретрийцы говорят «склеротэ́р» (σκληροτήρ) [96]?

Кратил. Верно.

Сократ. Значит, ро и сигма похожи друг на друга? И это слово выражает одно и то же для них, оканчиваясь на ро, и для нас, оканчиваясь на сигму? Или для кого-то из нас оно этого не выражает?

d Кратил. Но ведь оно выражает одно и то же для тех и других.

Сократ. Потому ли, что ро и сигма в чем-то подобны, или потому, что нет?

Кратил. Потому что в чем-то подобны.

Сократ. Может быть, в таком случае они подобны во всех отношениях?

Кратил. Вероятно, когда нужно выразить порыв.

Сократ. А вставленная ламбда? Разве она не выражает того, что противоположно твердости?

Кратил. Но ведь может быть, что она вставлена неправильно, Сократ, как это оказывалось недавно в тех случаях, когда ты объяснял какие-то слова Гермогену, отнимая и добавляя буквы где следует: мне казалось, что ты делаешь это правильно. Так же и теперь, вероятно, вместо ламбды нужно говорить ро.

e Сократ. Прекрасно. Так что же? Из того, что мы здесь сказали, получается, что мы не поймем друг друга, если кто-то скажет «склерон» (σκληρόν)? И ты тоже не понимаешь, что́ я сейчас говорю?

Кратил. Ну я-то понимаю уж по привычке, добрейший мой.

Сократ. Вот ты говоришь «по привычке»: ты понимаешь под этим нечто отличное от договора? Или ты называешь привычкой что-то иное, не то, что я, то есть не то, что, произнося какое-то слово, я подразумеваю нечто определенное, ты же из моих слов узнаёшь, что я подразумеваю именно это? Не так ли?

435 Кратил. Так.

Сократ. И если ты узнаёшь это тогда, когда я произношу какое-то слово, то можно сказать, что я как бы сообщаю тебе что-то?

Кратил. Да.

Сократ. А я вдруг, подразумевая что-то, стану произносить непохожие на это звуки,— коль скоро ламбда не похожа на то, что́ ты назвал «склеро́тэс» (σκληρότης). Если же это так, то ты сделал не что иное, как договорился с самим собой, и правильность имен для тебя оказывается договором, коль скоро выражать вещи могут и подобные и неподобные буквы, случайные, по привычке и договору. А если под привычкой ты подразу-

меваешь вовсе не договор, то суди сам, хорошо ли b
говорить, что выражение состоит в подобии, а не в при-
вычке? Ведь по привычке, видимо, можно выражать ве-
щи как с помощью подобного, так и с помощью неподоб-
ного. Если же мы в этом согласимся, Кратил,— а твое
молчание я принимаю за согласие,— нам необходимо
договор и привычку как-то соотнести с выражением того,
что мы подразумеваем, когда произносим слова. Затем,
милейший мой, если тебе угодно обратиться к числу, от-
куда, думаешь ты, взяты имена, подобающие каждому
из чисел, если ты не допустишь, что условие и договор c
имеют значение для правильности имен? Мне и самому
нравится, чтобы имена по возможности были подобны
вещам, но, чтобы уж и впрямь не было слишком скольз-
ким, как говорит Гермоген, это притягивание подобия,
необходимо воспользоваться и этим досадным спосо-
бом — договором — ради правильности имен. Мы, вер-
но, тогда говорили бы лучшим из всевозможных спосо-
бов, когда либо все, либо как можно большее число имен
были подобными, то есть подходящими, и хуже всего d
говорили бы, если бы дело обстояло наоборот. Но вот
что скажи мне: какое значение имеют для нас имена
и что хорошего, как мы бы сказали, они выпол-
няют?

Кратил. Мне кажется, Сократ, они учат. И это
очень просто: кто знает имена, тот знает и вещи.

Сократ. Наверное, Кратил, ты имеешь в виду что-
то в таком роде: когда кто-то знает имя, каково оно,—
а оно таково же, как вещь,— то он будет знать и вещь, e
если только она оказывается подобной имени, так что
это искусство одинаково для всех взаимоподобных ве-
щей. Мне кажется, именно поэтому ты сказал: кто знает
имена, знает и вещи.

Кратил. Эти слова — сама истина.

Сократ. Тогда давай посмотрим, что это за способ
обучения вещам, который ты здесь называешь, и нет ли
какого-нибудь другого способа — причем этот оставался
бы наилучшим,— или вообще нет никакого другого. Как
ты думаешь?

Кратил. Я по крайней мере считаю так: другого 436
способа не существует, этот способ единственный и на-
илучший.

Сократ. А может быть, в этом же состоит и пости-
жение вещей: кто постигнет имена, тот постигнет и то,
чему принадлежат эти имена. Или исследовать и пости-

гать вещи нужно иным каким-то способом? А это — способ учиться вещам?

Кратил. Ну конечно, это способ исследования и постижения вещей, и по той же самой причине.

Сократ. Тогда давай поразмыслим, Кратил. Если
b кто-то в своем исследовании вещей будет следовать за именами и смотреть, каково каждое из них, не думаешь ли ты, что здесь есть немалая опасность ошибиться?

Кратил. Каким образом?

Сократ. Ведь ясно, что первый учредитель имен устанавливал их в соответствии с тем, как он постигал вещи. Мы уже говорили об этом. Или не так?

Кратил. Так.

Сократ. Значит, если он постигал их неверно, а установил имена в соответствии с тем, как он их постигал, то что ожидает нас, доверившихся ему и за ним последовавших? Что, кроме заблуждения?

Кратил. Думаю, это не так, Сократ. Необходимо,
c чтобы имена устанавливал знающий учредитель. В противном случае, как я уже говорил раньше, это не имена. Да вот тебе вернейшее свидетельство того, что законодатель не поколебал истины: ведь иначе у него не могло бы все быть так стройно. Разве ты не видишь этого — ты, который говорил, что все имена возникли по одному и тому же способу и направлены к одному и тому же?

Сократ. Но знаешь, друг мой Кратил, это не оправдание. Ведь если учредитель обманулся в самом начале,
d то и остальное он поневоле делал уж так же, насильно согласовывая дальнейшее с первым. В этом нет ничего странного, так же ведь и в чертежах: иногда после первой небольшой и незаметной ошибки все остальное уже вынужденно следует за ней и с ней согласуется. Поэтому каждому человеку нужно более всего внимательным быть при начале всякого дела, и тогда нужно обдумать, правильно или нет он закладывает основание. А коль скоро это достаточно испытано, остальное уже явится
e следом. Я бы как раз не удивился, если бы имена действительно согласовались друг с другом. Давай же снова вернемся к тому, что мы уже разобрали. Мы говорили, что имена обозначают сущность вещей так, как если бы все сущее шествовало, неслось и текло. Не кажется ли тебе, что они выражают что-то другое?

437 Кратил. Разумеется, нет. Это значение правильно.

Сократ. Тогда давай посмотрим, выбрав сначала из такого рода имен слово «знание» (ἐπιστήμη). Ведь

оно двойственно и скорее, видимо, означает, что душа
стои́т (ἵστησις) подле (ἐπί) вещей, нежели что она не-
сется вместе с ними, и правильнее, вероятно, начало этого
слова произносить так, как мы теперь его произносим,
делая наращение не к эпсилону (ἐπεϊστήμη), но к йоте.
Затем слово «устойчивость» (τὸ βέβαιον) есть скорее
подражание каким-то устоям (βάσεις) и стоянию (στά-
σις), а не порыву. Так же и «наука» (ἱστορία) обозна- b
чает некоторым образом то, что останавливает течение
реки (ἵστησι τὸν ῥοῦν). И «достоверное» (πιστόν), судя
по всему, означает стояние (ἱστάν). Затем «память»
(μνήμη) скорее всего указывает на то, что в душе уня-
лись (μονή ἐστιν) какие-то порывы. А «проступок»
(ἁμαρτία), если угодно, и «несчастье» (συμφορά), если
кто проследит эти имена, окажутся тождественными
«сметливости» (σύνεσις), «познанию» (ἐπιστήμη) и
всем другим именам, связанным с чем-то серьез-
ным.

Но даже «невежество» и «беспутство» представ-
ляются близкими этим именам, так как «невежество»
(ἀματία) — это как бы шествие рядом с божеством (ἅμα c
θεῷ ἰέναι), а «беспутство» (ἀκολασία), судя по всему,
это как бы «сопутствие» (ἀκολουθία) вещам. Таким об-
разом, имена, которые мы считаем названиями худших
вещей, могут оказаться названиями самых лучших.
Я думаю, если бы кто-нибудь как следует постарался,
он смог бы найти много других имен, которые бы пока-
зывали, что присвоитель имен обозначал не идущие или
несущиеся, но пребывающие в покое вещи.

Кратил. Однако, Сократ, ты видишь, что у многих d
имен все-таки первое значение.

Сократ. Что же из того, Кратил? Подсчитаем
имена, словно камешки при голосовании, и в этом-то и
будет состоять правильность? С каким значением ока-
жется больше имен, те имена и будут истинными?

Кратил. Нет, конечно, так делать не следует.

Сократ. Ни в коем случае, мой друг. Давай оставим
это и начнем оттуда, откуда мы уже начинали. Пом- 438
нишь, ты только что сказал, что учредитель имен непре-
менно должен был знать вещи, которым устанавливал
имя. Ты все еще так же думаешь или нет?

Кратил. Все так же.

Сократ. Тот, кто первый устанавливал имена, уста-
навливая их, говоришь ты, знал эти вещи?

Кратил. Знал.

Сократ. Но по каким именам он изучил или исследовал вещи, если еще ни одно имя не было присвоено? Мы ведь говорили раньше, что невозможно исследовать вещи иначе, как изучив имена или исследовав их значение?

b

Кратил. В том, что ты говоришь, что-то есть, Сократ.

Сократ. Тогда каким же образом, сказали бы мы, они могли устанавливать со знанием дела имена или оказаться законодателями, если еще не было присвоено ни одного имени, по которому они могли бы узнать, что вещи нельзя постичь иначе как из имен?

c Кратил. Я думаю, Сократ, что справедливее всего говорят об этом те, кто утверждает, что какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными.

Сократ. Ты думаешь, такой учредитель, будь он гений или бог, мог бы сам себе противоречить? Или ты считаешь, что до сих пор мы болтали вздор?

Кратил. Но противоположные имена исходили уже не от них.

Сократ. Какие же именно, превосходнейший? Те, что сводят дело к стоянию, или те, что к порыву? Ведь если исходить из ранее сказанного, вопрос решает здесь не количество?

d Кратил. Конечно, это было бы неправильно, Сократ.

Сократ. Так что, если возмутятся имена и одни скажут, что именно они — подобие истины, другие же — что они, как мы сможем их рассудить, к чему мы прибегнем? Не к другим же именам, отличным от этих, ведь этого делать нельзя? Ясно, что нужно искать помимо имен то, что без их посредства выявило бы для нас, какие из них истинны, то есть показывают истину вещей.

e Кратил. Мне кажется, это так.

Сократ. Если это так, Кратил, то можно, видимо, изучить вещи и без имен.

Кратил. Очевидно.

Гносеологические выводы

Сократ. Но с помощью чего же другого и как предложил бы ты их изучать? Не так ли, как это было бы всего справедливее: устанавливать родство между словами и изучать одно через другое, а также через самое

себя? Ведь что-то другое, от них отличное, и означало бы что-то другое и отличное от них, но не их.

Кратил. Мне кажется, ты говоришь правду.

Сократ. Тогда, ради Зевса, слушай. Разве нам не 439
приходилось уже много раз соглашаться, что хорошо установленные имена подобны тем вещам, которым они присвоены, и что имена — это изображения вещей?

Кратил. Да.

Сократ. А если можно было бы с успехом изучать вещи из имен, но можно было бы и из них самих — какое изучение было бы лучше и достовернее? По изображению изучать саму вещь — хорошо ли она изображена — и истину, которую являет отображение, или из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение, b
подобающим ли образом оно сделано?

Кратил. Мне кажется, это надо изучать из самой истины.

Сократ. Так вот, узнать, каким образом следует изучать и исследовать вещи, это, вероятно, выше моих и твоих сил. Но хорошо согласиться и в том, что не из имен нужно изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих.

Кратил. Очевидно, Сократ.

Сократ. Тогда давай рассмотрим еще вот что, дабы c
нас не обмануло множество имен, сводящихся к одному и тому же: если, давая имена сущему, учредители имен имели в виду, что все всегда шествует и течет,— а мне представляется, что именно это они и подразумевали,— если так и случилось, все же это не так, и сами они, словно попав в какой-то водоворот, мечутся там и увлекают нас за собою. Смотри же, бесценный друг мой, чтó я часто вижу, словно бы в грезах. Могли бы мы сказать, что есть что-то прекрасное и доброе само по себе и что это относится к каждой существующей вещи? Или d
нет?

Кратил. Мне кажется, могли бы, Сократ.

Сократ. Тогда давай это рассмотрим. Я не о том говорю, что, если прекрасно какое-то лицо или что-либо другое в этом роде, значит, все это течет — вовсе нет. Но можно ли нам сказать, что и само прекрасное не остается постоянно таким, каково оно есть?

Кратил. Безусловно, можно.

Сократ. Но можно ли тогда что-либо правильно именовать, если оно всегда ускользает, и можно ли сначала сказать, что оно представляет собою то-то, а затем,

что оно уже такое-то, или же в тот самый момент, когда
бы мы это говорили, оно необходимо становилось уже
другим и ускользало и в сущности никогда бы не было
таким, [каким мы его называли]?

Кратил. Именно так.

e Сократ. Но разве может быть чем-то то, что ни-
когда не задерживается в одном состоянии? Ведь если бы
оно когда-нибудь задержалось в этом состоянии, то тут
же стало бы видно, что оно нисколько не изменяется;
с другой стороны, если дело обстоит так, и оно остается
самим собой, как может оно изменяться или двигаться,
не выходя за пределы своей идеи [97]?

Кратил. Никак не может.

Сократ. Ведь в первом случае оно не могло бы быть
440 никем познано. Ведь когда познающий уже вот-вот бы
его настигал, оно тотчас становилось бы иным и отлич-
ным от прежнего, и нельзя было бы узнать, каково же
оно или в каком состоянии пребывает; а никакое позна-
ние, конечно, не познает того, о чем известно, что оно не
задерживается ни в каком состоянии.

Кратил. Да, это так.

Сократ. И видимо, нельзя говорить о знании, Кра-
тил, если все вещи меняются и ничто не остается на
месте. Ведь и само знание — если оно не выйдет за пре-
делы того, что́ есть знание,— всегда остается знанием
b и им будет; если же изменится самая идея знания, то од-
новременно она перейдет в другую идею знания, то есть
[данного] знания уже не будет. Если же оно вечно ме-
няется, то оно вечно — незнание. Из этого рассуждения
следует, что не было бы ни познающего, ни того, что
должно быть познанным [98]. А если существует вечно
познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное,
и доброе, и любая из сущих вещей, и мне кажется, что
c то, о чем мы сейчас говорили, совсем не похоже на поток
или порыв. Выяснить, так ли это или так, как говорят
последователи Гераклита и многие другие, боюсь, будет
нелегко; и несвойственно разумному человеку, обратив-
шись к именам, ублажать свою душу и, доверившись им
и их присвоителям, утверждать, будто он что-то знает
(между тем как он презирает и себя, и вещи, в которых
будто бы нет ничего устойчивого, но все течет, как дыря-
вая скудель, и беспомощно, как люди, страдающие нас-
d морком [99]), и думать, и располагать вещи так, как если
бы все они были влекомы течением и потоком. Поэтому-
то, Кратил, дело обстоит, может быть, так, а может быть,

и не так. Следовательно, здесь надо все мужественно и хорошо исследовать и ничего не принимать на веру: ведь ты молод и у тебя еще есть время. Если же, исследовав это, ты что-то откроешь, поведай об этом и мне.

Кратил. Так я и сделаю. Все же знай, Сократ, что и сегодня я не в первый раз об этом размышляю, и, когда я рассматриваю и перебираю вещи, мне представляет- e
ся, что они гораздо скорее таковы, как говорит Гераклит.

Сократ. Тогда, мой друг, ты и меня научишь в другой раз, когда возвратишься. Теперь же ступай, отправляйся в деревню, как собирался. Вот и Гермоген последует туда за тобой.

Кратил. Так и будет, Сократ. Но и ты до того времени попытайся это еще раз обдумать.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Allen — Homeri Opera. T. V/Recogn. Th. W. Allen. Oxonii, 1912

Beckby — Anthologia graeca, griechisch und deutsch/Ed. H. Beckby. Bd I—IV. München, 1957—1958

Bergk — Poetae lyrici graeci/Rec. Th. Bergk. I—III. Lipsiae, 1882—1900

Diehl — Anthologia lyrica graeca/Ed. E. Diehl. Vol. I—II. Lipsiae, 1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954

Diels — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch/Von H. Diels. 9 Aufl./Hrsg von W. Kranz. Bd I—III. Berlin, 1959—1960

Hermann — Platonis dialogi/Ed. C. Hermann. Bd VI. Ed. stereot. Lipsiae, 1921

Kaibel — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. G. Kaibel. Berolini, 1899

Kern — Orphicorum fragmenta/Coll. O. Kern. Berolini, 1922

Kock — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. Th. Kock. Vol. I—III. Lipsiae, 1880—1888

Kroll — Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii/Ed. G. Kroll. Vol. I—II. Leipzig, 1899—1901

L.— P. — Poetarum lesbiorum fragmenta/Ed. E. Lobel et D. Page. Oxford, 1955

N.— Sn.— Tragicorum graecorum fragmenta/Rec. A. Nauck. Suppl. add. B. Snell. Hildesheim, 1964

Rzach — Hesiodi carmina/Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913

Snell — Maehler — Pindari carmina cum fragmentis/Post B. Snell ed. H. Maehler. Bd I—II. Leipzig, 1975—1987

РАННИЕ ДИАЛОГИ

1. *Более точный смысл выражения «ранний Платон».* Поскольку всякое более раннее время есть та или иная подготовка к более позднему времени, то ясно, что к более ранним произведениям Платона следует относить не само его учение об идеях в зрелой форме, но подготовку к этому учению, анализ только некоторых его сторон, а также обзоры тех или других логических построений, которые имеют предварительный характер, покамест еще в более или менее разбросанной форме, покамест еще частичных и неокончательных.

Отсюда становится понятным и то, почему ранние диалоги Платона именуются в литературе сократическими и почему весь этот период творчества Платона также именуется сократическим.

Дело в том, что Сократ первый отошел от изучения внешней природы и обратился к изучению человека как разумного и морально-общественного существа. А для этого ему пришлось анализировать множество разных понятий, которые раньше выступали у философов в наивном и некритическом виде. Сократ впервые столкнулся с тем, что слова и понятия, которые мы обычно употребляем в повседневной жизни, требуют глубокого анализа, что в них ест и существенная и несущественная стороны, что имеются более общие и более частные понятия и что для философа интереснее всего находить в определенных человеческих представлениях как раз их более общие и более существенные корни. Аристотель, определяя суть сократовской философии, так и говорил, что Сократ, эмпирически обследуя частности мышления, переходил к «общим определениям» (Метафизика XIII 4, 1078b 27—29) *, т. е. к тем общим идеям, без которых невозможно и их конкретное использование. Это еще не было платоновским учением об идеях. Но это уже было весьма существенной к нему подготовкой. Сначала нужно было выявить, что само мышление в отличие от раздробленных ощущений требует установления тех или иных общностей, без которых невозможны ни наука, ни искусство. А уже потом на основании этого сократовского учения об общих категориях Платон подробно разовьет свою теорию о соотношении общего и единичного как в мышлении, так и в бытии. Поэтому обозначение ранних произведений Платона как сократических имеет безусловное оправдание, но не следует смущаться выступлением Сократа также и в зрелых диалогах Платона, где он проповедует уже не то начальное учение об идеях, о котором мы сейчас сказали, а гораздо более зрелую и уже чисто платоновскую теорию.

Но по вопросу о том, что мы в настоящем издании понимаем под выражением «ранний Платон», необходимо указать еще на одно обстоятельство.

2. *Одно важное обстоятельство для понимания раннего Платона.*

---

* Ссылки на произведения Аристотеля даются по изданию: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975—1983.

Дело в том, что многие произведения Платона вызывают сомнение относительно их авторства. Здесь, конечно, мы не будем заниматься трудным, а иной раз даже совсем неразрешимым вопросом о подлинности того или другого диалога Платона, а значит, и о подлинности некоторых ранних диалогов. Изучение литературы о Платоне за последние полтораста лет свидетельствует о том, что сомнения эти очень пестры, часто убедительны, а часто излишне придирчивы. Что же касается настоящего издания диалогов Платона, то в поисках цельной картины мы не пренебрегли теми из сомнительных диалогов, которые все же содержат те или иные чисто платоновские черты. Так, например, «Феаг» или «Алкивиад II» довольно решительно трактуются большинством исследователей как неплатоновские. «Менексен» же критикуется в этом отношении гораздо менее уверенно, так что многие и прямо считают его чисто платоновским. «Алкивиад I» тоже встретил множество всяких сомнений. Однако эти диалоги мы гипотетически относим к ранним сочинениям Платона, ввиду того что в них содержится много разных платоновских черт, несмотря на то что здесь определенно видна неплатоновская рука.

Из ранних произведений на первом месте мы помещаем сочинение, представляющееся хронологически наиболее ранним, и на втором — то, которое совсем не содержит в себе никаких намеков на объективный идеализм в конструктивном смысле слова: это «Апология Сократа», защищающая невинно пострадавшего Сократа, и «Критон», в котором изображается посещение Сократа в тюрьме, незадолго до его казни, одним из его учеников — Критоном. Онтология этих произведений почти насквозь мифологична. И если бы эта речь и этот диалог не были произведениями Платона, то их едва ли изучали бы в истории философии. Это скорее произведения общественно-политического характера, где на первом плане проблемы общества, политики, права, государства и морали, но не проблемы философские в специальном смысле слова.

Если в нашем издании общее расположение диалогов отражает развитие учения об идеях, то порядок ранних диалогов соответствует процессу формирования общих понятий платоновской философии, что дает возможность проследить, как понятия, типичные для сократических диалогов, привели впоследствии зрелого Платона к учению об идеях.

Переводы диалогов Платона даются по изданиям: Творения Платона: Т. I—II. М., 1899—1903; *Платон.* Сочинения: В 3 т. М., 1968—1972; *Платон.* Диалоги. М., 1986; Полное собрание творений Платона: В 15 т. Пг., 1923—1924.

АПОЛОГИЯ СОКРАТА

ЛИЧНОСТЬ СОКРАТА; ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Начиная, естественно, с наиболее ранних произведений Платона, целесообразно обратить внимание прежде всего на «Апологию Сократа» и диалог «Критон». Оба этих произведения рисуют личность Сократа, которая оказала глубочайшее влияние на все философское творчество Платона. Не случайно Сократ является главным действующим лицом всех диалогов Платона (за исключением «Законов») и ряда сочинений другого ученика Сократа — Ксенофонта. Поэтому и для исследователей Платона, и для широкого круга его читателей интересно будет узнать, что представлял собой Сократ и почему весь платонизм — это только дальнейшее развитие философии Сократа.

Сократ вместе с софистами открыл новую эпоху истории античной философии, обратившись от космологии и натурфилософии к проблеме

человека, и в частности к проблеме разума. В свое время это, несомненно, было чем-то вроде философской революции. А всякая революция требует героев и по необходимости должна идти на великие жертвы. Таким героем и такой жертвой как раз и оказался Сократ. Его постоянное стремление анализировать традиционные человеческие понятия, добиваться их ясности, стараться сохранить все лучшее и сокрушить все худшее в них естественно вызывало у многих его современников недоумение или боязнь, а некоторые даже испытывали ужас и испуг перед такого рода еще небывалым в Греции критицизмом. Сократа стали обвинять в безбожии, в развращении молодежи, в подрыве существующего государственного строя и даже во введении каких-то новых божеств.

Та сила духа, с которой Сократ проводил свои идеи и выявлял ложь, прикрываемую благоприличным поведением людей и их якобы благонамеренными суждениями, всегда вызывала у Платона неизменный восторг, так что Сократ навсегда остался для него живым символом самой философии. Образ этого великого мыслителя и рисует нам Платон в «Апологии» и «Критоне» *.

«Апология Сократа» — единственное произведение Платона, написанное не в диалогической форме. Платон вкладывает в уста Сократа большую речь, которая в свою очередь состоит, как покажет анализ, из трех отдельных речей. Произведем этот анализ.

КОМПОЗИЦИЯ РЕЧИ

I. Речь Сократа после обвинения, предшествующего приговору (17a — 35d)

1. *Вступление.* Против Сократа обвинители говорили красноречиво, но ошибочно и клеветнически; он же будет говорить попросту и без всяких прикрас, но только одну правду, так, как он ее говорил всегда и раньше в своих спорах с разными противниками (17a — 18a).

2. *Два рода обвинителей.* Прежние обвинители более страшны, потому что они неизвестны и обвинения их слишком глубокие, хотя и клеветнические. Теперешние же обвинители — Анит, Мелет и Ликон — менее страшны и более ограниченны (18a —18e).

3. *Критика прежних обвинителей.* Клевета — утверждение, будто Сократ занимался тем, чт́о находится под землей, и тем, чт́о на небе, т. е. натурфилософией или астрономией, хотя в самой науке Сократ не находит ничего плохого. Клевета и обвинение в том, будто он считает себя обладателем какой-то особой мудрости, ибо хотя дельфийский бог и объявил Сократа мудрейшим из людей, но эта его мудрость, как он сам убедился, расспрашивая людей, признаваемых мудрыми, заключается только в том, что он признает отсутствие у себя какой бы то ни было мудрости. За это и озлобились на него все, кого считают мудрым и кто сам себя считает таковым (19a—24a).

4. *Критика новых обвинителей.* а) Невозможно доказать, что Сократ развращал юношество, ибо иначе вышло бы, что развращал только он, а, например, законы, суд, или судьи, а также Народное собрание или сам обвинитель его, Мелет, никого никогда не развращали. Кроме того, если Сократ кого-нибудь и развращал, то еще надо доказать, что это развращение было намеренным; а невольное развращение не подлежит суду и могло бы быть прекращено при помощи частных увещаний (24b—26a).

---

* О Сократе см.: *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1976; *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Жизнеописание. М., 1977; *Нерсесянц В. С.* Сократ. М., 1977.

б) Невозможно доказать, что Сократ вводил новые божества, ибо Мелет одновременно обвинял его и в безбожии. Если Сократ вводил новые божества, то он во всяком случае не безбожник (26b—28a).

5. *Общая характеристика, которую Сократ дает самому себе.* а) Сократ не боится смерти, но боится лишь малодушия и позора. б) Отсутствие боязни смерти есть только результат убеждения в том, что Сократ ничего не знает, в частности, об Аиде и сам считает себя незнающим. в) Если бы даже его и отпустили при условии, что он не станет заниматься философией, то он все равно продолжал бы заниматься ею, пока его не оставило бы дыхание жизни. г) Убийство Сократа будет страшно не для него самого, но для его убийц, потому что после смерти Сократа они едва ли найдут такого человека, который бы постоянно заставлял их стремиться к истине. д) Ради воспитания своих сограждан в истине и добродетели Сократ забросил все свои домашние дела; в то же время он за это воспитание ни от кого не получал денег, почему и оставался всегда бедным. е) Внутренний голос всегда препятствовал Сократу принимать участие в общественных делах, что и сам Сократ считает вполне правильным, ибо, по его мнению, справедливому и честному человеку нельзя ужиться с той бесконечной несправедливостью, которой полны общественные дела. ж) Сократ никогда никого ничему не учил, он лишь не препятствовал ни другим в том, чтобы они задавали ему вопросы, ни себе самому — в том, чтобы задавать такие же вопросы другим или отвечать на них. Это поручено Сократу богом. И нельзя привести ни одного свидетеля, который бы утверждал, что в вопросах и ответах Сократа было что-нибудь дурное или развращающее, в то время как свидетелей, дающих показания противоположного рода, можно было бы привести сколько угодно. з) Сократ считает недостойным себя и судей, да и вообще безбожным делом стараться разжалобить суд, приводя с собою детей или родственников и прибегая к просьбам о помиловании (28b—35d).

II. Речь Сократа после общего обвинения (35e—38b)

1. *Сократ говорит о себе самом.* Сократ удивлен, что выдвинутое против него обвинение поддержано столь незначительным большинством голосов.

2. Сам Сократ за то, что он совершил, назначил бы себе другое, а именно бесплатное питание в Пританее.

3. С точки зрения Сократа, его наказание не может состоять ни в тюремном заключении (ибо он не хочет быть чьим-либо рабом), ни в изгнании (ибо он не хочет быть в жалком и гонимом состоянии), ни в наложении штрафа (ибо у него нет никаких денег), ни в отдаче его на поруки состоятельным ученикам, которые внесли бы за него залог (ибо он в силу веления бога и ради человеческой пользы все равно никогда не прекратит своих исследований добродетели и наставления в ней всех людей).

4. Этого никогда не поймут его обвинители и судьи, ибо они ни в чем не верят ему.

III. Речь Сократа после смертного приговора (38c—42a)

1. Те, кто голосовал за смертную казнь Сократа, причинили зло не ему, потому что он, как старый человек, и без того скоро должен был бы умереть, но себе самим, потому что их все будут обвинять, а Сократа будут считать мудрецом.

2. Пусть не думают, что у Сократа не хватило слов для защиты: у него не хватило бесстыдства и дерзости для унижения перед не понимаю-

щими его судьями. От смерти легко уйти и на войне, и на суде, если только унизиться до полного морального падения. Но Сократ себе этого не позволит.

3. Осудившие Сократа очень быстро будут отмщены теми обличителями, которых он же сам и сдерживал раньше.

4. Обращаясь к тем из голосовавших, кто хотел его оправдать, Сократ говорит, что внутренний голос, всегда останавливающий его перед совершением проступков, на этот раз все время молчал и не требовал принимать каких-либо мер для избежания смерти, которая в данном случае есть благо.

5. Действительно, смерть — не зло, ибо если она есть полное уничтожение человека, то это было бы для Сократа только приобретением, а если она есть, как говорят, переход в Аид, то и это для него приобретение, ибо он найдет там праведных судей, а не тех, которые его сейчас осудили; он будет общаться с такими же, как он, несправедливо осужденными; он будет проводить там жизнь, исследуя добродетель и мудрость людей. И наконец, он будет уже окончательно бессмертен. Поэтому и его сторонники тоже пусть не боятся смерти.

6. Что же касается обвинителей, то Сократ просит их наказывать его детей (если они будут иметь слишком высокое мнение о себе и отличаться корыстолюбием), принимая такие же меры, какие сам Сократ принимал в отношении своих обвинителей, т. е. меры убеждения.

7. *Заключение.* Сократ идет на смерть, а его обвинители будут жить, но не ясно, что из этого лучше и что хуже.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Если мы обратимся теперь к общей оценке «Апологии», то необходимо будет сказать несколько слов о двух сторонах этого произведения — *художественной* и *логической.*

В *художественном* отношении «Апология», несомненно, заслуживает высокой оценки. Перед нами предстает образ величавого и непреклонного мыслителя, осужденного на смерть из-за обвинений, которые нельзя назвать иначе как жалкими. Речи обвинителей Сократа на суде до нас не дошли. Но ясно, что обвинения эти состояли только из общих фраз. Если бы два главных обвинения, предъявленные Сократу,— в развращении молодежи и в безбожии — были хотя бы в какой-то мере конкретными и опирающимися на факты, в речи Сократа, несомненно, была бы сокрушительная критика такого рода обвинений. Позиция Сократа на суде по необходимости оказалась для него не очень выгодной, поскольку на общие фразы можно отвечать лишь общими же фразами.

Тут важно другое. Важно то озлобление, которое вызывал в своих некритически мыслящих согражданах этот постоянный критик и разоблачитель,— озлобление, в силу которого тогдашние консерваторы предпочли разделаться с ним физически, а не отвечать на его критику, приводя какие-нибудь разумные доводы.

Оценивая «Апологию» с художественной точки зрения, может быть, стоило бы еще отметить несколько необычный для традиционного образа Сократа гордый и самоуверенный тон его выступления. Если исходить из того, как рисуют Сократа Ксенофонт, сам Платон в других произведениях, да и вообще вся античная традиция,— это был мягкий и обходительный человек, иной раз, может быть, несколько юродствующий, всегда ироничный и насмешливый, но зато всегда добродушнейший и скромнейший. Совсем другое мы видим в платоновской «Апологии». Хотя Сократ здесь и заявляет, что он ничего не знает, ведет он себя, однако, как

человек, прекрасно знающий, что такое философия, как человек, уверенный в невежестве и моральной низкопробности своих судей, даже как человек, достаточно гордый и самоуверенный, который не прочь несколько бравировать своей философской свободой, своим бесстрашием перед судом и обществом и своей уверенностью в наличии у него особого вещего голоса его гения (δαίμων), всегда отвращающего его от недостойных поступков. Учитывая эту самоуверенность Сократа в платоновской «Апологии», некоторые исследователи в прошлом даже сомневались в подлинности этого произведения.

Однако в настоящее время подлинность «Апологии» едва ли кем-нибудь серьезно отрицается. Самоуверенный же тон Сократа в этом сочинении Платона вполне объясним официальной обстановкой суда, где ему пришлось волей-неволей защищаться. В такой обстановке Сократу никогда не приходилось выступать, почему для него и оказалось необходимым сменить свое обычное добродушие и благожелательность на более твердый и самоуверенный тон.

Что же касается чисто *логического* аспекта «Апологии», то здесь автор ее далеко не везде на высоте. Да это и понятно. Ужас изображаемой у Платона катастрофы не давал Сократу возможности особенно следить за логикой своей аргументации. Ведь здесь речь шла не просто о каких-то академических дебатах на абстрактно-философскую тему. Здесь происходила великая борьба исторических сил разных эпох. А такая жизненная борьба уже мало считается с логической аргументацией.

Так, у Сократа одним из основных аргументов против какого-либо утверждения часто выступает здесь только отрицание этого последнего. Обвинители Сократа утверждали, что он занимается натурфилософией. Сократ же говорит, что он ею не занимался. Это едва ли можно считать логическим аргументом, поскольку простое отрицание факта еще не есть доказательство его отсутствия. Толкование своей мудрости как знания самого факта отсутствия всякого знания тоже носит в «Апологии» скорее констатирующий, чем аргументирующий, характер. В ответ на обвинение в развращении молодежи платоновский Сократ довольно беспомощно говорит своим обвинителям: а сами вы никого не развращали? Это, конечно, тоже не логическая аргументация, а скорее чисто жизненная реакция.

Отвечая на обвинение в безбожии, платоновский Сократ тоже рассуждает весьма формально: если я безбожник, значит, я не вводил новые божества; а если я вводил новые божества, значит, я не безбожник. Такое умозаключение правильно только формально. По существу же древние натурфилософы, объяснявшие мироздание не мифологически, но посредством материальных стихий, несомненно, были безбожниками с традиционно-мифологической точки зрения, хотя их материальные стихии наделялись всякими атрибутами всемогущества, вездесущия, вечности и даже одушевленности. Если бы, например, Сократ действительно признавал божествами облака (как мы читаем в известной комедии Аристофана «Облака»), то это, конечно, с традиционно-мифологической точки зрения было бы самым настоящим безбожием. Платоновский Сократ, однако, не входит в существо вопроса, а ограничивается указанием на логическую несовместимость веры и неверия вообще.

Далее Сократ утверждает, что он никогда не занимался общественными делами. Но тут же в полном противоречии с самим собой он неоднократно настойчиво утверждает, что всегда боролся и будет бороться с несправедливостью, выступая в защиту справедливости, а значит, его философия оказывается вовсе не невинными вопросами и ответами, но, как говорит сам Сократ, борьбой за общественное благо и за устои государства.

Далее, ни философия Сократа, ни ее оригинальный и острый вопросоответный метод в «Апологии» почти никак не представлены, за исключением некоторых мест, где Сократ мысленно как бы вступает в разговор с Мелетом (24d—27e). Часто употребляются обыденные термины вроде «бог», «добро», «добродетель», «зло», «порок», «мудрость» и т. д., однако философского разъяснения их не дается. Наряду с обычными богами употребляется малопонятное в устах Сократа и молодого Платона слово «бог» в единственном числе (без всякого наименования этого бога). Конечно, приписывать мыслителям V и IV вв. до н. э. позднейший монотеизм было бы антиисторической глупостью, но историк философии здесь, несомненно, увидит какое-то отдаленное и туманное, пока еще очень абстрактное предчувствие позднейшего монотеизма, для которого во времена Сократа и Платона пока еще не было социально-исторической почвы. Наконец, высказывания платоновского Сократа о загробном мире не лишены здесь некоторого скептицизма (см. 40c, 40e), что противоречит его твердой уверенности в своем благополучии за гробом. Кроме того, если бы Аид и был для платоновского Сократа абсолютной действительностью в отличие от дурной земной действительности, то в апелляции к этому Аиду не было бы ничего философского, это — чистейшая мифология.

Все это, равно как и проявляющиеся в других случаях логическая непоследовательность, неясность и недоговоренность, конечно, нисколько не снижает образа величавого и самоотверженного служителя истины — Сократа, каким он был фактически и каким хотел обрисовать его Платон. Жизненная мощь такого образа ломает чисто логическую аргументацию и получает огромное философское и моральное значение для всякого непредубежденного исследователя античной философии.

А. Ф. Лосев

Апология — оправдательная речь Сократа, произнесенная им на афинском суде в 399 г. *, после того как были выслушаны речи обвинителей. Сочинение Платона вряд ли представляет собой подлинно засвидетельствованную речь Сократа. Скорее всего это ее художественное, стилизованное воспроизведение, имеющее, однако, большую историческую ценность. Процесс Сократа в Афинах был делом слишком известным и громким, чтобы можно было ожидать от Платона, человека, близкого к Сократу, хорошо осведомленного о ведении процесса, значительных отклонений от действительных событий. Попытка своеобразной реабилитации перед современниками и потомками незаслуженно обвиненного и казненного Сократа принадлежит не только Платону. Нам известны и другие апологии Сократа, большей частью совсем до нас не дошедшие. Пользуется, например, известностью «Апология Сократа», принадлежащая Ксенофонту (см.: Xenophontis scripta minora/Ed. Thalheim. Fasc. 1. Lipsiae, 1920), также близкому к Сократу и создавшему высокоморальный образ этого философа в своих «Воспоминаниях о Сократе» (см.: Xenophontis commentarii (Memorabilia)/Rec. W. Gilbert. Lipsiae, 1921). Русск. пер. обоих сочинений см. в изд.: *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения/Пер. С. И. Соболевского. М., 1935.

По свидетельству византийского лексикона Суда, «философ-стоик Теон из Антиохии написал апологию Сократа» (см.: Suidae lexicon

* Все даты, кроме оговоренных, относятся к периоду до н. э.

graece et latine/Rec. G. Bernhardy. Halis et Brunsvigae, 1853. Θέων). Аристотель в «Риторике» (II 23, 13) упоминает Теодекта, из Фаселиды в Ликии, оратора и трагического поэта, ученика Платона и Исократа, в качестве автора одной из апологий Сократа. Диоген Лаэрций сообщает, что апологию Сократа написал также Деметрий Фалерейский (IV—III вв.), ученик Феофраста (см.: *Диоген Лаэрций.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, X 15, 37, 57). Через 600 лет после этого знаменитый ритор Либаний (IV в. н. э.) создал заново речь Сократа на суде, дошедшую до нас среди так называемых декламаций этого знаменитого учителя красноречия (см.: Libanii Apologia Socratis/Ed. H. Rogge. Amsterdam, 1891, а также Libanii opera/ Ed. Forster. Vol. V. Declamationes. Lipsiae, 1909).

Помещаемый в настоящем томе перевод «Апологии Сократа» и «Критона» взят из издания 1903 г. и заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] *Обвинителями* Сократа были: молодой трагический поэт Мелет — сын Мелета, тоже незначительного трагического поэта, не раз высмеянного знаменитым афинским комедиографом Аристофаном (например, «Лягушки» *, ст. 1302), Анит — богатый афинский владелец кожевенных мастерских, один из активных демократов и участник освобождения Афин от господства Тридцати тиранов в 401 г. (см.: *Ксенофонт.* Греческая история/Пер. С. Лурье. Л., 1935, II 3, 42—44; см. также: Менексен, прим. 37 и 38), а также оратор Ликон (из-за жалоб на бедность высмеивался комиками). Формально первым обвинителем был Мелет, но по существу главная роль в обвинении принадлежала влиятельному Аниту, осуждавшему Сократа с позиций узкой консервативной благонадежности и видевшему в Сократе, которого он сближал с софистами, опасного критика старинных идеалов государственной, религиозной и семейной жизни. По свидетельству Диогена Лаэрция (II 38), обвинительную речь для Мелета написал софист Поликрат (см. также прим. 22) **.

Дело Сократа слушалось в одном из 10 отделений суда присяжных, так называемой гелиеи, включавшей 5000 граждан и 1000 запасных, которые ежегодно избирались по жребию от каждой из 10 фил Аттики. Таким образом, в отделении, разбиравшем дело Сократа, было 500 человек, причем к этому четному количеству присоединяли для голосования еще одного присяжного, так что число гелиастов становилось нечетным. Сократ, называя своих слушателей *мужи-афиняне*, имеет в виду не только судей, но и всех присутствующих, т. е. всех членов афинского Народного собрания, в котором могли принимать участие все граждане мужского пола, достигшие 20 лет.— *70.*

[2] У *меняльных лавок*, или столов менял, где происходил обмен всевозможных денежных знаков, было в богатом торговом городе одно из самых оживленных мест.

Сократ подчеркивает, что он будет говорить безыскусно, а не по примеру софистических риторов, скрывавших иной раз убогость мысли под тропами и фигурами изысканной речи. Известно (см.: *Диоген Лаэрций* II 40), что Сократ отказался от речи, специально написанной для него Лисием (см.: Евтидем, прим. 58).— *70.*

[3] Сократ родился в 469 г. до н. э., суд происходит в 399 г.— *70.*

[4] Говоря о прежних *обвинениях* и *обвинителях*, Сократ имеет в виду

---

* Ссылки на комедии Аристофана даются по изданию: *Аристофан.* Комедии. Т. 1—2/Пер. А. Пиотровского. М.; Л., 1934.

** В ссылках на примечания в пределах каждого отдельного диалога название диалога не указывается.

слухи, в течение многих лет распространявшиеся среди афинских «благонамеренных» граждан, об опасности его философских бесед, подрывавших традиционные авторитеты.— *71*.

[5] Здесь слово «мудрый» Сократ иронически понимает как «софист» (см.: Протагор, прим. 13), желая этим сказать, что сами афиняне, толком не разбираясь в его целях и методах, принимали его по своему невежеству за одного из софистов, платных учителей практической житейской мудрости. Здесь также имеется в виду ходячее мнение о натурфилософах, якобы пытавшихся возвести в божественное достоинство закономерности природных явлений, а также о некоторых так называемых метеорософистах, как, например, о Гиппии из Элиды (см. прим. 9) или Протагоре из Абдер (см.: Евтидем, прим. 32), изображавших из себя знатоков астрономии, но в народе слывших шарлатанами.— *71*.

[6] *Под сочинителем комедий* Сократ подразумевает Аристофана, не понимавшего Сократа и высмеявшего его в комедии «Облака». Насмешки над Сократом находим также в «Птицах» Аристофана, в «Лягушках», в некоторых фрагментах комедиографа Евполида (fr. 352, 361 Kock). Иронические замечания о связях Сократа и Еврипида, тоже жестоко высмеянного Аристофаном, находим во фрагментах Телеклида (fr. 39, 40 Kock) и Каллия (fr. 12 Kock).— *71*.

[7] Часто упоминаемый платоновским Сократом *бог* — некое божество, близкое к монотеистическому (см. выше, с. 690).— *72*.

[8] Обвинение Сократа типично для бытовых обвинений, предъявлявшихся обычно софистам, согласно которым они учили ложь выдавать за правду. Недаром Сократ считает, что пародия, созданная на него *Аристофаном* в «Облаках», в действительности не имеет к нему никакого отношения.— *72*.

[9] Сократ не брал *денег* за обучение, что именно делали софисты и что вызывало к ним вражду. См. «Воспоминания...» Ксенофонта: «...кто берет плату за свои беседы, тех он презрительно называл продавцами самих себя в рабство»; «...он ни с кого не требовал платы за свои беседы» (I 2, 5 и 60). *Леонтинец Горгий* из Сицилии (483—375; по Виламовицу — Меллендорфу, ок. 500/497—391/388) — ученик Эмпедокла, один из главных основателей софистической философии. Во время Пелопоннесской войны, в 427 г., он возглавлял леонтинское посольство в Афины и добился от афинян военной помощи против сиракузян (см. также Лахет, прим. 2). Горгий остался в Афинах и прославился там как ритор. В Дельфах ему была поставлена золотая статуя (см.: *Цицерон*. Об ораторе III 32, 129). Горгий является также одним из основателей античной риторики с ее сложной системой тропов и фигур, часть которых так и называется — «горгиевы». Стиль его речей отличался пышностью, вычурностью, особой возвышенностью и в античности именовался горгианским. Горгию посвящен у Платона специальный диалог. См.: Горгий, преамбула, а также: Менон, прим. 12 и 15. *Кеосец Продик* (род. ок. 470 г.) — софист, в нравоучениях которого заключен в отличие от других софистических учений большой моральный пафос (см. приписываемую ему Ксенофонтом знаменитую аллегорию о Геракле на распутье — Воспоминания... II 1, 21—34). Он занимался также философией языка, а именно синонимикой, что характерно для софистов, придававших огромное значение слову (см. также: Протагор, прим. 52). *Элидец Гиппий* (род. ок. 460 г.) — тоже один из главных основателей софистической философии. Считался знатоком естественных наук, астрономии, геометрии, музыки, грамматики и т. д. Брал за свои уроки огромные деньги (см.: Гиппий больший 282d; см. также: Гиппий меньший, преамбула и прим. 3). Фрагменты софистов см.: *Diels*. Bd II; русск. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1 — 2. Баку, 1940—1941. См. также: Евтидем, прим. 13 и 19 и др.— *72*.

[10] Имеется в виду Евен, поэт-элегик, выступающий здесь как учитель-софист не очень высокого ранга (см. 20c).— *72.*

[11] *Каллий, сын Гиппоника,*— богатейший афинянин, тративший большие деньги на обучение у софистов (см.: Кратил 391c и преамбулу). См. также: Алкивиад II, прим. 1; Алкивиад I, прим. 8.— *73.*

[12] Т. е. приблизительно 125—180 руб. (1 *мина* = прибл. от 25 до 30 руб.) — сумма весьма умеренная по сравнению с тем, сколько брали знаменитые софисты.— *73.*

[13] Сократ имеет в виду упомянутых выше софистов.— *73.*

[14] Т. е. Аполлон, который, по воззрениям древних, в своем святилище в Дельфах вещал устами пророчицы (пифии), одурманенной серными парами, выходившими из расселины скалы. О громадной государственной и политической роли дельфийского оракула см. у Плутарха (De E apud Delphos. De defectu oraculorum. De Pythiae oraculis // Plutarchi chaeronensis moralia/Rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972). См. также: Феаг, прим. 15.— *73.*

[15] *Херефонт* — друг и последователь Сократа, один из активнейших демократов, что имеет в речи Сократа немаловажный смысл: так как Херефонт был изгнан из Афин олигархией наряду с Анитом — обвинителем Сократа, значит, его свидетельство для врагов Сократа имеет объективное значение. Херефонт — действующее лицо диалога «Горгий».— *73.*

[16] Об ответе *пифии* Херефонту см.: *Диоген Лаэрций* II 37. Несколько иначе в античных комментариях (схолиях) к «Облакам» Аристофана (ст. 144): «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же — мудрейший из всех людей» (см.: Scholia graeca in Aristophanem/Ed. Dübner. Parisiis, 1877).— *74.*

[17] *Брат Херефонта* — Херекрат, с которым Сократ, заметив, что братья ссорятся между собой, вел назидательный разговор о братской любви (*Ксенофонт.* Воспоминания... II 3).— *74.*

[18] Речь идет о мнимой и подлинной мудрости. Подлинная не стыдится ограниченности знания (ср. знаменитые слова: «Я знаю только то, что ничего не знаю», приписываемые Демокриту.— B 304 Diels), так как человеческое знание — ничто по сравнению с божественным.— *74.*

[19] Сократ в обыденных разговорах никогда не призывал в свидетели богов, так как, видимо, считал это неблагочестивым. В «Горгии» (482b) он клянется «собакой, египетским богом». См.: Алкивиад II, преамбула.— *75.*

[20] Неосознанной вдохновенности *поэтов* у Платона специально посвящен диалог «Ион».— *75.*

[21] Сократ сам оценивал свое имущество в 5 мин (см.: *Ксенофонт.* Домострой II 3 // *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения). Ср. прим. 12.— *76.*

[22] Явная ирония Сократа, так как *Мелет* во время правления Тридцати тиранов участвовал в преследовании демократов, например, по свидетельству оратора Андокида (см.: De mysteriis 94 // Andocidis orationes/Ed. Blaß — Fuhr. Lipsiae, 1913), в казни Леонта Саламинского.— *77.*

[23] У Диогена Лаэрция (II 40) читаем: «Заявление подал и клятву принес Мелет, сын Мелета из Питфа, против Сократа, сына Софрониска из Алопеки: Сократ повинен и в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть». Еще Фаворин, ритор и друг Плутарха, во II в. н. э. как будто бы видел это обвинение в афинском храме Великой Матери богов.— *77.*

[24] Последующий диалог Сократа с Мелетом представляет собой замечательный образец Сократовой иронии, которой пронизаны вообще все

беседы этого мудреца. Своим индуктивным диалектическим методом философского диалога он принуждает собеседника убедиться в несостоятельности его доводов. Об иронии Сократа см. у Платона в «Пире» (216) *, у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (IV 4, 10), у Аристотеля в «Никомаховой этике» (IV 13, 1127a14—b30); *Лосев А. Ф.* Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. М., 1966. См. также: Феаг, прим. 8; Менексен, прим. 6.— *77.*

[25] *Гера* — богиня греческого Олимпа, супруга Зевса, покровительница семьи и брака.— *78.*

[26] *Члены Совета* — присутствующие на суде «булевты», т. е. члены высшего органа власти в демократических Афинах — Совета (булé) пятисот; в него избирались по жребию по 50 человек от каждой из 10 фил. Каждая фила заседала поочередно в течение около 40 дней. Все участвовавшие в сессии, т. е. в притании, именовались пританами, глава Совета на текущий день — эпистатом. См. также прим. 37.— *78.*

[27] *Анаксагор из Клазомен* — философ, современник Сократа, друг Перикла, был изгнан из Афин за свои взгляды. Писал, что Солнце — раскаленная глыба, а Луна — тело, подобное Земле (см.: *Diels.* Bd II; русск. пер.: *Маковельский А.* Досократики. Т. I—III. Казань, 1914—1919; см. также: *Он же.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Софисты). Против Анаксагора был также возбужден судебный процесс, на котором его обвинили в непочитании богов и было внесено предложение «считать государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления» (59 A 17 Diels). Анаксагора, как и Сократа, тоже считали софистом (см. также: Горгий, прим. 18).— *80.*

[28] Это место понимается двояко. *Орхестрой* называлась круглая площадка, на которой исполнял свои партии хор и которая располагалась перед просцениумом, где играли актеры. Вместе с тем *Орхестрой* именовалась известная афинская книжная лавка. Дешевые театральные места стоили 2 обола (ок. 4 коп.), а дорогие — 1 *драхму* (ок. 36 коп.).— *80.*

[29] *Гении,* или демоны (δαίμονες) — низшие божества, или духи, в греческой мифологии. В данном случае речь идет о внутреннем голосе Сократа (см. 31d и прим. 34).— *81.*

[30] *Сын Фетиды,* морской богини,— Ахилл, герой «Илиады» Гомера (см. также: Феаг, прим. 11).— *82.*

[31] См. Ил. XVIII 95. *Гектор* — сын *Приама; Патрокл* — друг Ахилла (см. также прим. 51 и Критон, прим. 16).— *82.*

[32] Сократ участвовал в Пелопоннесской войне (см.: Менексен, прим. 31) — при *Потидее* (432 г.), *Делии* (424 г.) и *Амфиполе* (422 г.), где вел себя мужественно и достойно (см. также: Алкивиад I, прим. 50 и Хармид, прим. 1).— *83.*

[33] *Аид* — подземное царство мертвых, бог смерти и сама смерть (см.: Горгий, прим. 81).— *83.*

[34] О своем внутреннем голосе, *гении* (даймонии), свойственном ему с детства и удерживавшем его от того или другого поступка, Сократ в диалогах Платона говорит неоднократно (см.: Феаг 128, Федр 242b, Евтидем 272e, Теэтет 151a, Алкивиад I 103a). Замечания об этом внутреннем голосе приводят также Ксенофонт в «Воспоминаниях...» (I 1, 2—5) и Аристотель в «Риторике» (II 23, 8). Поздние античные писатели не раз обращались к толкованию этого удивительного, по их мнению, явления (см.:

---

* Ссылки на диалоги Платона, помещенные в данном томе, даются по настоящему изданию, на другие диалоги — по изданию: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2—3.

Cicero. De divinatione 1, 54 (122) // Ciceronis M. Tulli scripta quae manserunt omnia/Rec. Atzert, Marx, Pohlenz, Plasberg. Leipzig, 1923. Fasc. 48. Русск. пер.: *Цицерон*. О гадании // Философские трактаты/Пер. с лат. М. И. Рижского. М., 1985; *Plutarchi Chaeronensis*. De genio Socratis // Moralia. Vol. III. Русск. пер.: *Плутарх*. О демоне Сократа. Пер. Я. Боровского // Сочинения. М., 1983; *Apulei*. Liber de deo Socratis // Apulei Madaurensis scripta quae sunt de philosophia/Rec. P. Thomas. Lipsiae, 1908. Русск. пер.: *Апулей*. О божестве Сократа. Пер. А. Кузнецова // «Метаморфозы» и другие сочинения. М., 1988). См. также: Феаг, прим. 24.— *85*.

[35] Сократ был избран членом афинского Совета (см. прим. 26) в 406 г. от дема (округа) Алопеки, входившего в филу Антиохида.— *86*.

[36] Афиняне, одержавшие победу над пелопоннесцами в *морском сражении* при Аргинузских о-вах (406 г.), не успели из-за бури похоронить погибших. *Стратеги*, вернувшиеся в Афины (всего шесть человек из десяти; остальные, не подчинившись приказу, бежали), были казнены как нарушители отечественных религиозных традиций (см. красочное описание этих событий у Диодора (XIII 100—103): Diodori bibliotheca historica/ Ed. Vogel — Fischer. Vol. III. Lipsiae, 1893). Сократ, бывший эпистатом (см. прим. 26 и 35), воспротивился незаконному огульному суду над всеми стратегами сразу (см.: *Ксенофонт*. Воспоминания... I 1, 18; Греческая история I 7, 14) и едва избежал кары от правящей демократической партии. На следующий день при другом эпистате стратеги были казнены (см.: Аксиох 35d, прим. 22). Впоследствии афиняне раскаялись и привлекли к суду самих обвинителей. Главный из обвинителей — Калликсен — «умер от голода, ненавидимый всеми» (*Ксенофонт*. Греческая история I 7, 35).— *86*.

[37] Мужественно и независимо держал себя Сократ и в правление *Тридцати тиранов* (404 г.), отказавшись — единственный из пятерых пританов — участвовать в казни Леонта Саламинского. *Круглая палата* — куполообразное здание на агоре́ (городской площади), где заседали и кормились на общественный счет пританы.— *86*.

[38] Сократ имеет здесь в виду слушавших его Алкивиада (см.: Алкивиад II, прим. 1) и Крития (см.: Хармид, прим. 4), склонных к политическим авантюрам.— *87*.

[39] Среди перечисляемых Сократом друзей — *Критон*, друг и единомышленник Сократа (см.: Критон); будущий философ *Эсхин*, впоследствии живший некоторое время при тиранах Дионисии Старшем и Младшем в Сиракузах. *Антифон*, упоминаемый здесь, не имеет ничего общего с оратором Антифоном из Рамнунта (см.: Менексен, прим. 10). По имени *Феага* назван один из диалогов, приписываемых Платону. *Аполлодор*, по свидетельству Ксенофонта (Апология Сократа 28), сказал Сократу после вынесения приговора: «Мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо». На что Сократ ответил: «А тебе приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо?» Об упомянутом *Никострате* других сведений не имеется. Подробный перечень учеников Сократа см. в словаре Суда (Σωκράτης).— *88*.

[40] Здесь имеются в виду слова Пенелопы (Од. XIX 162), обращенные к Одиссею, скрывавшемуся под рубищем нищего, чтобы узнать, откуда он родом. У Сократа было *три сына*: старший Лампрокл и младшие Софрониск и Менексен.— *89*.

[41] Сократа называли, как известно, мудрецом, мудрейшим из людей (см. прим. 16).— *89*.

[42] Вслед за обвинением требовалось установить меру наказания. Так как дело Сократа не было рядовым, Мелет предложил смертную казнь. Теперь предстоит самому обвиняемому предложить себе наказание.— *90*.

[43] Судя по словам Сократа, за него был подан 221 голос, а против — 280. Следовательно, ему не хватило 30 голосов, так как для оправдания надо было иметь минимум 251 голос из 501. Место это спорное, так как в греческом тексте стоит «30 голосов только», а Диоген Лаэрций сообщает (II 41), что «против» Сократа был 281 голос, а «за» — 220 голосов. Комментаторы предлагают читать в греческом тексте «31 голос», полагая, что вкралась ошибка (μόναι — в переводе «только» вместо μία — «один»).— *90.*

[44] По афинским законам обвинитель, не собравший *1/5 голосов*, должен был заплатить штраф в 1000 драхм (т. е. около 250 руб.) и лишался в дальнейшем права подавать в суд жалобы сходного рода. Только наличие кроме Мелета еще двух обвинителей (*Анита* и *Ликона*) обеспечило ему необходимое количество голосов.— *90.*

[45] *Обед в Пританее* на общественный счет был чрезвычайно почетен. На него имели право, например, победители Олимпийских игр.— *91.*

[46] Намек на судопроизводство спартанцев (ср.: *Фукидид.* История I 132); см.: Критон, прим. 15.— *91.*

[47] *Одиннадцать* ежегодно выбиравшихся архонтов (начальников) надзирали над тюрьмами.— *92.*

[48] См. также: Лахет 187e; Софист 230b — d; Алкивиад I 133c; Гиппий больший 304e; *Ксенофонт.* Воспоминания... IV 2, 25; III 9, 6; I 1, 16).— *92.*

[49] См. прим. 12.— *93.*

[50] По Диогену Лаэрцию (II 42), после высказывания Сократа о том, что он заслуживает дарового обеда в Пританее, число голосов, поданных против него, увеличилось на 80.— *93.*

[51] Древние часто связывали дар провидения с приближением смерти. Так, Патрокл предсказывает гибель Гектору (*Гомер.* Ил. XVI 851), Гектор — Ахиллу (Ил. XXII 358), о чем упоминает Сократ и у Ксенофонта (Апология Сократа 30; ср.: *Цицерон.* О гадании I 30). Обвинители Сократа, по преданию, все получили по заслугам. По свидетельству Диогена Лаэрция (II 43), афиняне приговорили обвинителей Сократа к изгнанию. Диодор (XIV 37) говорит о казни обвинителей без всякого суда. Плутарх (De invidia et odio 6 // Moralia. Vol. III) сообщает, что обвинители Сократа повесились, так как не вынесли презрения афинян, лишивших их «огня и воды». Фемистий, ритор IV в. н. э., в одной из своих речей (XX 239c) сообщает, что Анит был побит камнями (Themistii Orationes/ Ed. G. Downey, A. Norman. I — III. Leipzig, 1965—1974). При всей легендарности этих сведений важно отметить склонность потомков к мысли о возмездии тем, кто казнил невинного Сократа.— *94.*

[52] См. прим. 47.— *94.*

[53] Обычное наименование персидских царей, абсолютная власть и богатства которых считались символом высшего человеческого счастья.— *95.*

[54] Мифологические цари и герои, здесь — судьи в загробном мире. Однако *Триптолем* обычно (см.: Гомеровские гимны. Гимн Деметре 153. Пер. В. В. Вересаева // Античные гимны. М., 1988) судит людей на земле. *Эак* (см. Гиппий больший, прим. 27) из всех греческих авторов только у Платона является судьей в царстве мертвых, хотя римляне всегда считали его именно таковым. Несомненна связь *Миноса* и *Радаманта* с критскими и орфическими мистериями, Триптолема — с элевсинскими таинствами, Эака — с орфическим культом героев на о. Эгина (см. у Павсания II 30,4//Описание Эллады/Пер. С. П. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1940. Т. 1).—*95.*

[55] Мифические певцы *Орфей* и *Мусей* (см.: Ион, прим. 11 и 25) стоят здесь в одном ряду с поэтами *Гесиодом* и *Гомером.*— *95.*

[56] *Паламед* (гомер.) — один из героев Троянской войны — был убит по ложному доносу Одиссея греками. Аякс (или Аянт), *сын Теламона* (гомер.), — один из ахейских вождей под Троей — убил себя в припадке безумия, которое на него наслала богиня Афина. Он тоже жертва несправедливого суда, присудившего доспехи погибшего Ахилла Одиссею, а не Аяксу, самому мужественному из ахейцев.— *96*.

[57] *Великую рать под Трою привел* царь Аргоса и Микен Агамемнон (см. также Феаг, прим. 10). *Одиссей* (гомер.) — герой Троянской войны, царь Итаки, славившийся умом и хитростью. *Сисиф* (миф.) — царь Коринфа, обманувший Смерть.— *96*.

КРИТОН

СОКРАТИЧЕСКИЙ ПАТРИОТИЗМ

Если в «Апологии» Сократ выступал перед судом с глубоким сознанием своего достоинства и даже несколько высокомерно, то платоновский «Критон» рисует нам Сократа, который полностью смирился с отечественными законами и стремится во что бы то ни стало им повиноваться, даже если их применяют неправильно.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (43а—44b)

Старый друг и ученик Сократа Критон пробрался в тюрьму к Сократу, долго ждал его пробуждения, чтобы не нарушать его покоя, и сообщил печальную весть об ожидаемом в этот день прибытии корабля с Делоса, после чего должна последовать казнь Сократа (см. прим. 1). Это известие Критона вызывает у Сократа только спокойную усмешку.

II. Беседа Критона и Сократа и аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы (44b—49е)

1. По словам Критона, он и его друзья потеряют в лице Сократа самого близкого друга. Люди будут обвинять состоятельного Критона в нежелании спасти Сократа. Сократ, возражая Критону, указывает на неспособность большинства совершать какое-нибудь большое зло или большое добро, в силу чего Критону нечего бояться мнения людей (44b — d).

2. Критон говорит, что он и его друзья не боятся возможных преследований властей за побег Сократа. Кроме того, Критон обещает Сократу полную безопасность и даже благополучие за пределами Афин; Сократ, по мнению Критона, не желая уходить из тюрьмы, совершает ту же несправедливость, что и его враги. Он пренебрегает семьей и делает своих детей сиротами, а еще проповедует какую-то добродетель. Критона и его друзей все будут обвинять в трусости (44е—46а).

3. Ответ Сократа на эти аргументы основан, по его мнению, только на «разумном убеждении» (λόγος) и на бесстрашии перед всесильным большинством, несмотря ни на какие пугала и угрозы (46bc).

4. Сократ утверждает, что нужно следовать мнению не всех, но только некоторых, а именно разумных людей, т. е. справедливых, вернее же,

мнению того одного, кто знает, что такое справедливость, иначе говоря, надо следовать истине (46c—48a). А жить нужно не вообще, но хорошо, т. е. справедливо (48b); соображения же Критона основываются не на требованиях справедливости, но на обычаях все того же беспринципного большинства (48cd).

5. Нарушение справедливости, всегда находившее осуждение у Сократа и Критона, ни в коем случае не может иметь места здесь (и вообще нигде), равно как не может иметь место и ответ несправедливостью на несправедливость или злом на зло, согласно обычаям беспринципного большинства. Но если нельзя нарушать справедливость, то необходимо выполнять ее требования (49a—e).

III. Речь олицетворенных Законов в защиту Сократа, против Критона (50a—54c)

1. Сократ говорит с Критоном как бы от лица отечественных Законов. По этим законам совершаются браки, существуют семьи, осуществляются образование и воспитание граждан, так что законы для гражданина важнее даже его родителей. Можно ли в таком случае нарушать их, т. е. нарушать требования государства и отечества (50a—51c)?

2. Законы предоставляют гражданам право не повиноваться им, предлагая тем, кто с ними не согласен, покинуть отечество. Те же, кто предпочел остаться на родине, тем самым уже обязали себя либо подчиняться ее законам как своим родителям и воспитателям, либо воздействовать на эти законы в случае их несовершенства (51c—52a).

3. Сократ, говорят Законы, больше, чем кто-нибудь другой, всей своей жизнью доказал преданность им, во всех смыслах предпочитая родину чужим странам. Кроме того, и на суде он имел бы право требовать изгнания вместо смерти, чего, однако, не стал делать. Как же теперь он вдруг пойдет против законов (52a—53a)?

4. Нарушение законов, кроме того, поведет к репрессиям по отношению к родственникам Сократа, к тому, что он будет заклеймен как нарушитель законов, к недостойному его детей воспитанию на чужбине, к невозможности должным образом жить и пропагандировать свою философию в других странах, к гневу на Сократа подземных Законов — братьев Законов земных (53b—54c).

IV. Заключение

Аргументы олицетворенных Законов действуют на Сократа, по его мнению, как звуки флейт оргиастических корибантов, и представляются ему несокрушимыми. Поэтому доводы и уговоры Критона бесполезны: Сократ отказывается от бегства.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Давая общую оценку платоновскому «Критону» на основании предложенного нами анализа, необходимо обратить внимание на следующие пять пунктов.

1) Платоновский Сократ мыслит здесь государственные законы в их полном слиянии с государством, государство — с обществом, а государство и общество — со всеми жизненными потребностями отдельных граждан; государство, общество и их законы преследуют только цели жизнен-

ного благополучия граждан, а граждане — только цели общественно-государственные.

2) Государственные законы, а также само государство и общество мыслятся платоновским Сократом как нечто родное для отдельных граждан, как их родина, отечество, как их дорогие родители, с которыми у отдельных граждан сохраняется теснейшая связь.

3) Рассуждая отвлеченно, законы, согласно платоновскому Сократу, конечно, могут ошибаться. В таком случае, однако, их нужно обсуждать, критиковать, отменять, заменять новыми, например, на суде требовать другого решения, а не того, которое исходит от постановления суда. Однако продуманный, обсужденный и принятый закон должен применяться без всякого исключения, и никто не имеет права его нарушать.

4) После всего этого становится совершенно ясно, что платоновский Сократ здесь — безусловный сторонник греческого классического полиса, в котором действительно государство и общество еще не разделялись четко, а общественно-государственная жизнь и отдельная личность если и не находились, то по крайней мере мыслились в идеале в полном внутреннем и внешнем единении; что касается общественно-политических отношений, то они все еще мыслились по типу родственных.

5) Наконец, в «Критоне» весьма настойчиво повторяется утверждение о противоположности справедливой, мудрой истины и поведения беспринципного большинства. В известном отношении это можно считать аристократизмом. Однако при этом не следует полагать, что проповедуемое в диалоге слияние общего и личного было достоянием только аристократии. Очевидно, в то время, когда Платон писал своего «Критона», процесс разложения классического полиса зашел уже далеко, и пытаться «вразумлять» большинство призывом к прежней, полисной системе уже становилось чем-то утопическим. Сократ в этом диалоге прямо говорит, что он будет рассуждать только на основе разума (46b). Ему ничего другого и не оставалось. Следовательно, здесь не столько проповедь аристократизма, сколько горестное сознание гибели монолитного классического полиса.

К этому необходимо прибавить, что мысленное обращение к молодому, сильному, монолитному и восходящему рабовладельческому полису в условиях его развала необходимым образом превращалось в попытку реставрировать его (см. вступительную статью, с. 21), вследствие чего идеализм Сократа и Платона, основанный на чистом разуме, по необходимости становился реставрационным идеализмом. Конечно, до настоящего объективного идеализма в «Критоне» еще очень далеко, поскольку в качестве абсолютной действительности здесь выступают не идеи, но Аид (кстати сказать, утверждаемый в качестве такового в «Критоне» гораздо более интенсивно, чем в «Апологии»). Но Аид — это все еще только мифология, а не логически конструированный мир идей.

А. Ф. Лосев

Диалог «Критон» в сюжетном отношении рисует продолжение событий «Апологии Сократа», т. е. здесь перед нами Сократ, уже заключенный по приговору суда в тюрьму и ожидающий смерти. Действующие лица диалога — Сократ и его близкий друг Критон, по имени которого назван диалог. Критон — земляк и сверстник Сократа. Ему также около 70 лет, родом он, как и Сократ, из дема Алопеки филы Антиохиды. Это богатый и знатный человек, что не мешает ему, однако, быть последователем Сократа. Несмотря на некоторую наивность и простоту характера, он житейски практичен и не раз помогает Сократу в тяжелых об-

стоятельствах. Именно он вместе с сыном Критобулом, Платоном и Аполлодором готов был уплатить за Сократа штраф в 30 мин. Однако, когда выяснилось, что казнь Сократа неизбежна, Критон задумывает спасти своего друга и устроить ему побег. С этой идеей он и посещает Сократа. в тюрьме на рассвете за три дня до казни.

[1] Сократ вынужден был ждать казни 30 дней, так как накануне его суда было отправлено на *Делос* ежегодное священное посольство, феория, в честь Тесея, некогда спасшегося от чудовища-минотавра на Крите и принесшего богу Аполлону обет. По обычаю, на время пребывания феории на Делосе смертная казнь в Афинском государстве откладывалась (ср.: Федон 58a—c; *Ксенофонт*. Воспоминания... IV 8, 2).— *97*.

[2] *Суний* — мыс на ю.-в. Аттики, где находился храм Афины. Во время панафинейских празднеств (см.: Евтифрон, прим. 17) там происходили состязания триер (см.: Лахет, прим. 17).— *98*.

[3] Т. е. одиннадцать архонтов (см.: Апология Сократа, прим. 47).— *98*.

[4] Сократ видит вещий сон (см.: Апология Сократа, прим. 51).— *98*.

[5] Сократ вспоминает слова Ахилла (Ил. IX 363), оскорбленного Агамемноном и желающего возвратиться к себе на родину, во Фтию. Сократ видит в этих словах тайный смысл, так как греческие слова Φϑίη (Фтия) и φϑίνω (гибнуть) близки по звучанию.— *98*.

[6] Критон предлагает Сократу *заботиться о мнении большинства*, намекая на то, что именно это большинство осудило его на смерть. Но для Сократа один мудрый и хороший человек стоит многих. Ср. известное мнение аристократически настроенного Гераклита: «Один для меня — десять тысяч, если он наилучший» (B 49 Diels).— *99*.

[7] Здесь упоминаются друзья и последователи Сократа — *Симмий* и *Кебет* (Кевит), фиванцы. Диоген Лаэрций (II 124) приписывает Симмию авторство 23 диалогов, а Кебету (II 125) — трех диалогов, в том числе знаменитого диалога «Картина», дошедшего до нас, хотя авторство Кебета сомнительно. В России диалог «Картина» (или «Таблица») Кебета был популярен в XVIII в. как аллегория и выдержал несколько изданий (см.: *Кебет*. Картина/Пер. с греч. В. Алексеева. СПб., 1888).— *99*.

[8] См.: Апология Сократа, прим. 40.— *100*.

[9] В своих беседах Сократ у Платона обычно прибегает к примерам из повседневной жизни, что делает его мысли особенно доступными. Однако подобная привычка Сократа раздражала некоторых его собеседников, например софистов, ораторов, учителей риторики, которые считали ее низменной и недостойной философа (см.: Горгий 490d—491b, Пир 221e).— *101*.

[10] Ср.: Горгий 486ab.— *103*.

[11] Сократ вопреки мнению большинства, выражающему традиционную этическую норму, предпочитает не отвечать злом на зло, а претерпеть это зло (см. также: Горгий 469c). Ср.: Архилох: «...хотел бы я видеть, чтобы таким (т. е. опозоренным и замученным.— *А. Т.-Г.*) предстал прежний мой товарищ, который меня оскорбил, растоптав клятвы» (fr. 79a Diehl); и Еврипид: «Я считаю, что человеку свойственно делать врагам зло» (fr. 1092 N.—Sn.).— *104*.

[12] Приход *Законов* и *Государства* к Сократу — знаменитая персонификация, или олицетворение,— «просопопея». Такие олицетворения были характерны для этических размышлений и примеров. Развернутый пример такой персонификации есть у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (II 21—34), где пересказывается притча о Добродетели и Пороке, явившихся в виде прекрасных женщин Гераклу. См. также: Горгий, прим. 30.— *105*.

[13] Об идеальном *воспитании* молодого человека, о его телесном и духовном совершенствовании в духе Сократа и Платона см.: *Jaeger W.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd II. 3 Aufl. Berlin, 1959. Этой теме, а также специально гимнастике и музыке Платон посвящает II книгу «Государства» (376e—380c), а также раздел I книги «Законы» (657c—673b). Однако трудно сказать, получил ли такое воспитание сам Сократ. См. с. 15, ср.: Феаг, прим. 21.— *106.*

[14] Об участии Сократа в военных действиях см.: Апология Сократа, прим. 32. *Празднества,* упоминаемые здесь,— общегреческие атлетические состязания, посвященные Зевсу в Олимпии и Немее, Аполлону Пифийскому в Дельфах и Посейдону на *Истме.— 108.*

[15] Законодательство *Лакедемона* (Спарты) и *Крита* пользовалось особыми симпатиями платоновского Сократа и самого Платона. В «Законах» ведут беседу о государственном устройстве афинский гость, критянин Клиний и спартанец Мегилл, что дает возможность Платону представить свою теорию идеального государства. Законы полулегендарного спартанского законодателя Ликурга и критского Миноса, по Платону, представляют собой «всю в совокупности добродетель», и государственный строй, основанный на них, именуется божественным (630de) и «действительно государственным устройством», а не «сожительством граждан, где одна их часть владычествует, а другая рабски повинуется», как при демократии, монархии или олигархии (712c—713a).— *109.*

[16] В *Фивах* и *Мегарах* была в это время умеренная олигархия. Мегары были чисто дорийским полисом вне пределов Пелопоннеса.— *109.*

[17] Фессалийцы славились не только распущенностью нравов, но и ненадежностью. Ср. у Демосфена: «Фессалийцы, конечно, от роду никогда не внушали доверия никому из людей» (Олинфская речь I 22 // *Демосфен.* Речи/Пер. С. И. Радцига. М., 1954). См. также: Горгий, прим. 66. *Козья шкура* — обычная одежда пастухов.— *110.*

[18] См.: Апология Сократа, прим. 54.— *110.*

[19] Корибанты — жрецы и спутники Великой Матери богов (фригийской богини Кибелы, или критской Реи), славящие ее в экстатических оргиях под звуки флейт и тимпанов.— *111.*

ФЕАГ

«Феаг» всей античностью приписывался раннему Платону. Он был включен в число его подлинных сочинений ритором Фрасиллом (I в. н. э.), знатоком творчества Платона. Тем не менее критика XIX в. решительно взяла под сомнение подлинность «Феага». Однако вполне вероятно, что перед нами диалог еще молодого Платона. Возможно также, что автор «Феага» принадлежал к платоновской школе или к стоическим платоникам эпохи эллинизма, интересовавшимся гаданиями, предсказаниями, мантикой (ср., напр., сочинения философа и писателя I в. н. э. Плутарха на эту тему), что находит отражение в диалоге. Но все-таки в первую очередь «Феаг» интересен как наивная попытка разобраться в «даймоническом» феномене Сократа как основе его философии идей и философии жизни (см. прим. 24). Примечательно то, что здесь сократовский «даймоний» оказывается активной силой, обращенной на внешний мир, избирающей для своего воздействия единомышленников Сократа и наделяющей их особенной силой философствования.

В диалоге участвуют Сократ, Демодок (см.: Демодок) и сын последнего Феаг. Демодок, богатый землевладелец, в «Апологии Сократа» упоминается как отец двух братьев, Парала и Феага, близких к Сократу. Демодок присутствовал на суде во время заключительной речи Сократа.

Занимавший некогда важные должности, теперь он стар (он старше Сократа) и живет на покое под Афинами. Заботясь о воспитании своего сына Феага, Демодок прибыл с ним в Афины в поисках ученого софиста. Он встречает на дороге Сократа и заводит с ним беседу в надежде на добрый совет. Они уединяются в портике Зевса Освободителя (см. прим. 2). Феаг оказывается так увлечен Сократом и сведениями о его гении («даймоне»), помогающем преуспеть его слушателям, что готов идти в обучение только к этому удивительному человеку. Однако, по словам Сократа, гений, способствуя одним, обделяет своим вниманием других, и сила гения, умножая мудрость подлинных учеников, лишает своей помощи неспособных к философии. Феаг готов подвергнуть испытанию свою судьбу.

Действие диалога происходит, видимо, между 410 и 406 гг. (см. прим. 29).

Феаг упоминается среди слушателей и друзей Сократа в «Апологии Сократа» (33e) наряду со своим братом Паралом, а также Критобулом, Эсхином, Платоном, Аполлодором. В Государстве VI 496c Сократ, беседуя с Адимантом, братом Платона, о тех, кто достойным образом занимается философией, вспоминает, в частности, Феага, у которого, однако, «все решительно уклонилось к тому, чтобы отпасть от философии» из-за его увлечения делами государства. Правда, слабое здоровье помешало Феагу проявить себя в политике. Умер Феаг, по-видимому, как раз в дни процесса над Сократом.

[1] *Поговорить с тобой наедине*: в ориг. ἰδιολογέσασθαι — глагол, не употреблявшийся в аттической прозе, но относящийся к более позднему времени.— *112.*

[2] *Портик Зевса Освободителя* (Элевтерия) находился в северо-западном предместье Афин, Керамике. Демодок, видимо, прибыл в Афины через Дипилонские ворота (может быть, из Пирея), отделявшие внешний (за пределами городских стен) Керамик (где была расположена Академия Платона) от внутреннего (в самом городе), где рядом с портиком Зевса как раз и состоялась встреча Демодока и Сократа.— *112.*

[3] Сравнивая *человека с растением*, Демодок аргументирует свою мысль в сократическом духе: с помощью простейшего примера, знакомого ему как земледельцу. Ср. сопоставление неправильно воспитываемого ребенка с кривым деревом в Протагоре 325d (см. также Критон, прим. 9).— *112.*

[4] Философы-*софисты* обучали молодежь за большие деньги (см.: Апология Сократа, прим. 9). Поскольку название «софист» происходит в древнегреч. от σοφός, т. е. «мудрый», вполне понятно, почему Феаг, желая стать мудрым, хочет обратиться к софистам. Об имени «софист» см.: Протагор, прим. 13.— *112.*

[5] Схолиаст (древний комментатор) называет это выражение «поговоркой» и ссылается на то, что комедиограф Аристофан приводит ее в «Амфиарае» (p. 287 Hermann).— *113.*

[6] Феаг (Θεάγης) — букв.: почитающий божество (θεός — бог, ἅζομαι, ἅζω — почитаю, благоговею).— *113.*

[7] См.: Критон, прим. 13.— *114.*

[8] Теперь Сократ начинает беседовать с Феагом, пользуясь своим постоянным методом вопросов и ответов, т. е. тем, что Платон называет диалектикой (см. также: Апология Сократа, прим. 24). Как обычно, Сократ хочет установить общее, родовое понятие — в данном случае общее понятие мудрости — в его отличии от частных проявлений. Ср. рассуждение в «Пире» о понятии любви и творчества (205b — d).— *114.*

[9] См.: Критон, прим. 9.— *116.*

[10] *Эгисф*, сын Фиеста (см.: Кратил, прим. 22) из царского рода

Танталидов, вступил в связь с Клитемнестрой, супругой своего двоюродного брата Агамемнона и, убив его с ее помощью, захватил власть в Микенах, где и правил семь лет, пока не был убит Орестом, сыном Агамемнона.— *116.*

[11] *Пелей, сын Эака* и Эндеиды, внук Зевса и отец Ахилла,— герой, участвовавший в походе аргонавтов. Обычно изображается престарелым супругом морской богини Фетиды. Владения его находятся во Фтии — в Фессалии на севере Греции.— *116.*

[12] *Периандр из Коринфа* (ок. 660 — ок. 585) считался в Греции одним из семи мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2). Однако, по некоторым свидетельствам, вместо него значится Мисон (см.: Протагор, прим. 57). Периандру приписывали изречение: «Забота — все», или «Прежде всего — забота».—*116.*

[13] *Архелай* (? — 399), сын македонского царя *Пердикки II* и рабыни (см.: *Элиан.* Пестрые рассказы / Пер. С. Поляковой. М.; Л., 1963, XII 43), был деспотом и вместе с тем покровителем искусств. При его дворе жили поэты, музыканты и художники. Там находился, в частности, в последние годы жизни знаменитый греческий трагик Еврипид (480—406), который был вынужден в 408 г. уехать из Афин. В Македонии он написал трагедии «Ифигения в Авлиде» и «Вакханки». Приглашал Архелай и Сократа, но тот отказался (как отказался он и от аналогичных предложений Скопаса Краннонского (Фессалия) и Еврилоха Ларисского). Архелай был убит в 399 г.— *116.*

[14] *Гиппий*, сын афинского тирана *Писистрата*, после смерти отца унаследовал власть в Афинах вместе с братом Гиппархом. Вынужден был покинуть Аттику, когда туда вторглись спартанцы во главе с царем Клеоменом.— *116.*

[15] *Бакид* — популярный прорицатель из Беотии (имя его Βάκις связано, видимо, с глаголом βάζω — вещать; ср. также лат. vates — прорицатель, поэт, наделенный особым вдохновением). В VI в., во времена Писистрата и его преемников, был известен также Бакидов сборник прорицаний. Геродот с большим доверием относился к прорицаниям Бакида (VIII 20, 77, 96). *Сибилла*, или Сивилла, легендарная прорицательница, дочь Зевса, по преданию, обитала в Дельфах. Имя ее стало нарицательным для женщин, якобы наделенных божественным даром пророчества. До Платона дошли сведения о сивилле Эритрейской — Герофиле, жене или сестре бога Аполлона (см.: Кратил, прим. 59). Наиболее знаменитые оракулы Аполлона были в Трое, Кларосе, Колофоне, Дельфах и на Делосе. Вергилию известна сивилла Кумская в Италии, которую отождествляли с Эритрейской. В «Энеиде» Вергилия (песня VI) она пророчествует Энею великое будущее. Всего древние знали десять Сивилл. Существуют так называемые Сивиллины книги — 14 книг (IX и X не дошли) прорицаний и изречений эллинистического времени (Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung/Ed. A. Kurfess. München, 1951). *Амфилит*, предсказатель из Акарнании, долго жил в Афинах. О его предсказании Писистрату см. у Геродота I 62 // История. В 9 кн. / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972. См. также: Алкивиад I, прим. 10.— *116.*

[16] Определение типов власти (всего пять) и их видов дает Аристотель (Политика IV 4, 1291b 15—8, 1295a 24). В *тирании* он выделяет три вида. Первые два основаны на законе и добровольном признании власти, которая по существу своему деспотична, третий противоречит желанию граждан и соответствует неограниченной абсолютной монархии. Платон в «Государстве» рассматривает четыре главных типа власти и промежуточные ее формы (VIII 544a — e). См.: Государство, кн. VIII, прим. 3—12.— *117.*

[17] Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Стихи, приписываемые Платоном *Еврипиду* (см. прим. 13) не только здесь, но и в «Государстве» (VIII 568b), есть и у Софокла (ок. 496—406): fr. 13 N.— Sn. О том, что подобные стихи имелись у Еврипида, свидетельствуют античные комментаторы (p. 357 Hermann). Однако среди дошедших до нас фрагментов Еврипида их нет.—*117*.

[18] *Анакреонт* (VI в.), древнегреческий поэт из Ионии (Малая Азия, г. Теос), воспевал легкую, вечно новую любовь, которая пребывает с поэтом вплоть до старости. О собрании фрагментов Анакреонта и их переводах на русский язык см.: Федр, прим. 15. См. также: Гиппарх, прим. 1. О *Калликрите, дочери Кианы,* в дошедших фрагментах Анакреонта не говорится.— *118*.

[19] *Фемистокл* (ок. 525 — ок. 460), сын Неокла, афинский государственный деятель и полководец, был главой партии радикалов в греко-персидской войне. Он создал сильный морской флот, укрепил Афины, основал гавань Пирей (493), разбил при Саламине мощный флот персов (см.: Менексен, прим. 26). Умер в изгнании (см.: Горгий, прим. 73). *Перикл* (ок. 469—429), сын Ксантиппа, знаменитый афинский государственный деятель и полководец, глава партии демократов, способствовал военному и культурному возвышению Афин. При нем Акрополь принял свой классический вид, а время его правления в Афинах, славящееся своим искусством и театром, называется «веком Перикла». Умер от чумы в Афинах в начале Пелопоннесской войны (см.: *Плутарх.* Перикл // Сравнительные жизнеописания. Т. 1—2. М., 1961—1963. Т. 1; см. также: Алкивиад II, прим. 1; Менексен, прим. 8, 10 и 11; Горгий, прим. 69.). *Кимон* (ок. 504—449), сын Мильтиада (см.: Горгий, прим. 56), видный афинский государственный деятель и полководец времени греко-персидской войны (см.: Менексен, прим. 28), был одним из основателей морского союза греческих полисов во главе с Афинами. См. также: Горгий, прим. 72.— *119*.

[20] Греки называли всех неэллинов, говорящих на чуждом грекам языке, варварами. Последним, как считалось, был свойствен низкий культурный уровень, на чем и основывалось представление о естественном господстве греков над варварами (ср. «Ифигению в Авлиде» Еврипида, где героиня произносит монолог, прославляющий греков перед лицом варваров — троянцев: «Грек — цари, а варвар — гнися! Неприлично гнуться грекам перед варваром на троне», 1400 сл., пер. И. Ф. Анненского). Заметим, что и для египтян, считавших себя «древнейшим народом на свете» (*Геродот* II 2), другие народы, говорящие на своем языке, тоже были варварами (там же II 158). Такую же позицию занимали потом и римляне по отношению к народам, с которыми воевали. Но в дальнейшем, ассимилировав завоеванных варваров, римляне называли так главным образом диких, не покорившихся их силе германцев.— *119*.

[21] Ср. Менон 93b — 94e, где говорится, что доблестные люди (Перикл и Фукидид) могут дать своим сыновьям прекрасное образование, но добродетели научить их не могут; а также Протагор 328c, где говорится, что сыновья благородных отцов зачастую отнюдь не похожи на своих родителей. См. также: Критон, прим. 13.— *119*.

[22] Из этих слов видно, что Демодок происходит из Анагиры, которую схолиаст относит к дему (округу) Эантида (p. 288 Hermann).— *121*.

[23] О *Продике* и *Горгии* см.: Апология Сократа, прим. 9. *Пол-акрагантец* (из Акраганта, или Агригента) — ученик Горгия вместе с Периклом и Исократом (см.: Евтидем, прим. 58), одно из действующих лиц диалога «Горгий».— *121*.

[24] См.: Апология Сократа, прим. 34. О воздействии *гения* не только

на самого Сократа, но и на его друзей говорится только в «Феаге».— *122.*

[25] *Хармид, сын Главкона,* дядя Платона, был братом его матери Периктионы. Ему посвящен диалог «Хармид». *Немея* — долина в области Арголида на юге Греции (п-ов Пелопоннес), где находилось святилище Немейского Зевса и где Геракл, по преданию, убил немейского льва. Здесь устраивались общегреческие Немейские игры, участники которых состязались в мусическом мастерстве, пении гимнов, ристании, гимнастике. Наградой служил, по одним сведениям, оливковый венок из священной рощи Зевса, по другим — венок из листьев сельдерея. Греки любили аромат и зелень сельдерея, укропа, петрушки. Народные песни (Poetae melici graeci/Ed. D. Page. Oxford, 1962. Carmina 852, 1, 2) и греческая лирика (Сафо) воспевали их наряду с фиалкой и розой (Fr. 191 L. — P.). О сельдерее упоминает Пиндар (Nem. IV 88 Snell — Maehler), который посвятил последнюю из четырех книг своих «Од» победителям на Немейских играх. См. также: *Пиндар.* Вакхилид. Оды. Фрагменты / Издание подготовил М. Л. Гаспаров. М., 1980.— *122.*

[26] О *Клитомахе, Тимархе* и *Еватле* других сведений нет.

[27] О *Филемоне, сыне Филемонида,* и *Никии, сыне Героскамандра,* других сведений нет.— *122.*

[28] *Сицилийское дело,* или экспедиция (415—413),— один из драматических эпизодов Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). Афинский флот из 134 кораблей был отправлен для захвата Сицилии и Южной Италии, чтобы нанести урон Спарте. Несмотря на победу у стен Сиракуз, афинский флот был осажден в гавани спартанскими кораблями (которыми командовал Гилипп) и их союзниками, объединившимися с Сиракузами и другими городами Сицилии. Афинским воинам, а их было около 40 тыс., пришлось отступать сушей, где они, отбиваясь от врагов, умирали от голода и жажды. Почти все воины были перебиты или захвачены в плен и проданы в рабство. Стратеги Никий (см.: Лахет, прим. 2) и Демосфен, проявившие большую самоотверженность и храбрость, были приговорены к смерти и лишили себя жизни накануне казни (см.: *Плутарх.* Никий // Сравнительные жизнеописания. Т. 2. Подробнее об этих событиях см.: *Фукидид.* История, кн. VI—VII). См. также.: Лахет, прим. 30 и 33.— *123.*

[29] О *Саннионе* других сведений нет. *Фрасилл,* афинский полководец, выдвинулся в 411 г. как защитник демократии. В 410—409 гг. отбил наступление спартанцев на Афины, но в Ионии (Малая Азия) потерпел поражение. Он один из десяти стратегов — участников морского сражения при Аргинузских островах; был казнен в числе других шести стратегов, вернувшихся после победы в Афины (подробнее см.: Апология Сократа, прим. 36). Так как Сократу еще не известна печальная судьба Фрасилла, можно предполагать, что действие диалога происходит между 410 и 406 гг. См. также: Аксиох, прим. 22.— *123.*

[30] *Аристид, сын Лисимаха* (см.: Лахет, прим. 1), друга и товарища отца Сократа (см.: Лахет 180е), был внуком Аристида, видного полководца и государственного деятеля эпохи греко-персидских войн, прославленного за бескорыстие, справедливость и скромность (см.: *Плутарх.* Аристид // Сравнительные жизнеописания. Т. 1; см. также: Менексен, прим. 27). *Фукидид, сын Мелесия* (см.: Лахет, прим. 3), глава аристократической партии, слывший в свое время человеком незапятнанной репутации, был внуком Фукидида, известного полководца и оратора (см.: Лахет, прим. 7). Внуки, однако, вполне заурядные люди, ничем не походили на своих знаменитых дедов. Аристид и Фукидид вместе с сыновьями Перикла и Фемистокла — действующие лица диа-

лога «Менон». На их примере Платон показывает, что хорошее образование, полученное от родителей, не делает человека доблестным (см.: Менон 93b — 94e, а также прим. 35 и 38). Характерно, что никчемность Аристида и Фукидида служила препятствием воздействию на них даже Сократа и его вещего голоса. Следовательно, действенность гения Сократа зависит от способностей и моральных качеств обучающегося (см. преамбулу, с. 702).— *123.*

АЛКИВИАД II

Подлинность диалога, хотя он и был внесен Фрасиллом в перечень произведений Платона, еще в древности подвергалась сомнению. Он даже приписывался Ксенофонту, как свидетельствует писатель III в. н. э. Атеней (XI 506c // *Athenaeus.* The deipnosophists/By Ch. B. Gulick. London, 1957). Принято, однако, ставить этот диалог рядом с «Алкивиадом I» — несомненным произведением Платона, поскольку и в том и в другом диалоге главный персонаж — одно и то же лицо. Во всяком случае в «Алкивиаде II» с очевидностью представлен круг сократических идей в платонической интерпретации. У Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (I 3, 2) есть мысль о том, что Сократ учил быть осмотрительным в молитвах к богам и не злоупотреблять чисто житейскими просьбами. Как известно, Сократ вообще не любил всуе клясться именем божества (см.: Апология Сократа, прим. 19). Идея о том, что обращаться к богам с просьбой следует осторожно и благоговейно, была широко распространена в античности, особенно у философов платоников и стоических платоников. Наиболее выразительно об этом рассуждает Плутарх (I в. н. э.) в ряде работ о дельфийском оракуле. Видимо, вследствие того что данная тема была широко распространена в античной литературе, древние, сомневаясь в авторстве Платона, не называли определенно и никакого другого автора.

[1] *Алкивиад* (ок. 450—403), афинский государственный деятель и полководец, часто менял политическую ориентацию и прибегал к прямым авантюристическим действиям в сложных взаимоотношениях конца V в. между греками и персами, афинянами и спартанцами. Отец Алкивиада Клиний погиб в 447 г., и опекуном мальчика (а также его брата Клиния — см.: Алкивиад I, прим. 27) стал его родственник Перикл (см.: Феаг, прим. 19). Впоследствии Алкивиад женился на сестре известного афинского богача Каллия (см. также: Апология Сократа, прим. 11; Алкивиад I, прим. 8) — сына жены Перикла от первого брака. Алкивиад славился своей красотой (*Ксенофонт.* Воспоминания... I 2, 24) и честолюбием. Ксенофонт отмечал также его «невоздержанность, заносчивость, склонность к насилию» (там же I 2, 12). Алкивиад принадлежал к аристократической молодежи, так же как и Хармид (см.: Феаг, прим. 25) и Критий (см.: Хармид, прим. 4), которая посещала и Сократа, и софистов, изучая практику жизненных отношений, ораторское искусство, диалектику и эристику (мастерство спора). Алкивиад питал далеко идущие замыслы, вплоть до государственного переворота. Однако политические обстоятельства сложились таким образом, что в конце концов он был вынужден уйти в изгнание, где и погиб. Алкивиад является действующим лицом диалога «Пир», где он произносит знаменитое похвальное слово Сократу (215a — 222b). См.: *Плутарх.* Алкивиад // Сравнительные жизнеописания. Т. 1. См. также: Алкивиад I, преамбула и прим. 3.— *125.*

[2] *Эдип*, мифологический герой, сын фиванских царей Лаия и Иокасты, происходил из рода, проклятого богами за нечестие. По воле

дельфийского оракула Эдип убивает отца и женится на своей матери. Став владыкой Фив, благополучно правит долгие годы, пока его преступления не раскрываются, так что Иокаста кончает жизнь самоубийством, а Эдип ослепляет себя и уходит из города. У Эдипа и Иокасты было две дочери — Антигона и Исмена и два сына — Этеокл и Полиник. У Еврипида (Финикиянки 66—68) Иокаста вспоминает, как разгневанный на сыновей Эдип просил богов сделать так, чтобы сыновья мечом стали делить отцовское наследие (см. также прим. 17).—*125.*

[3] Борьба за власть в Фивах между сыновьями Эдипа показана в трагедии Эсхила «Семеро против Фив». Оба сына погибают. Последовавшие далее события — воцарение брата Иокасты Креонта, смерть Антигоны, ее жениха Гемона (сына Креонта) и жены Креонта Евридики — представлены в «Антигоне» Софокла.—*125.*

[4] Об *Архелае* см.: Феаг, прим. 13. Здесь в диалоге явная несообразность. Архелай умер в 399 г., т. е. в год смерти Сократа, когда Алкивиада уже не было в живых, и недавние события, о которых здесь говорит Сократ, никем не могли быть рассказаны юному Алкивиаду.—*129.*

[5] Т. е. доносчиков.—*130.*

[6] Сократ здесь несколько перефразирует стихи Гомера (Одиссея I 32—34). Зевс, обращаясь к богам, говорит:

Странно, как люди охотно во всем обвиняют бессмертных!
Зло происходит от нас, утверждают они, но не сами ль
Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?

Пер. В. В. Вересаева.

Сократу важно, что Гомер осуждает дерзость человека, идущего против судьбы.—*130.*

[7] Стихи неизвестного автора (см.: X 108 Beckby), пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.—*131.*

[8] *Орест* убил свою мать, мстя за убийство своего отца (см.: *Эсхил.* Орестея; см. также: Феаг, прим. 10; Кратил, прим. 20). *Алкмеон*, сын Амфиарая и Эрифилы, убил мать, мстя за смерть отца, которого она против его воли заставила участвовать в сражении (*Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Л., 1972. См.: III 6, 2; 7, 5).— *131.*

[9] О *Перикле* см.: Феаг, прим. 19 и Менексен, прим. 8. О его опекунстве см. также прим. 1.—*132.*

[10] Стих из трагедии Еврипида «Антиопа» (fr. 183 N.— Sn.). В более полном виде он встречается в «Горгии» (484e). Сыновья Антиопы, Зет и Амфион, защищают: один — жизнь практическую, другой — созерцательную. Амфион, несмотря на свою «непрактичность», воздвиг город Фивы: камни под его музыку сами складывались в стены.—*135.*

[11] Здесь цитируется строка из пародийного эпоса «Маргит», однако Сократ вкладывает свой смысл в этот стих, что видно из дальнейшего текста.—*136.*

[12] Рассуждения Сократа близки известной мысли Гераклита, что «многознание не научает уму» (B 40 Diels), а также Демокрита — что надо воспитывать в себе «многоумность», а не «многознание» (B 65 Diels).— *137.*

[13] Здесь вспоминаются стихи, приведенные выше (143a).—*138.*

[14] *Аммон*, верховное божество Египта, почитался и греками. В дальнейшем идентифицировался у них с Зевсом. Храмы и прорицалища Зевса Аммона имелись в Олимпии, Спарте, Фивах и других местах. Подробнее см.: Законы, кн. V, прим. 15.—*138.*

[15] *Гомер.* Ил. VIII 548—552, пер. Н. И. Гнедича.— *139.*

[16] Там же, V 127.— *140.*

[17] О *Креонте* см. прим. 3. *Тиресий* — слепой прорицатель в Фивах, сын нимфы Харикло. Юношей он случайно увидел Афину во время купания, был ослеплен ею и в то же время получил от богини дар духовного зрения. С тенью Тиресия, по мифам, беседовал в Аиде Одиссей (*Гомер.* Од. XI 90—137). Тиресий играет важную роль в истории царя Эдипа. См.: *Софокл.* Царь Эдип; Антигона; *Еврипид.* Финикиянки.— *140.*

[18] *Еврипид.* Финикиянки 858 сл., пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— *141.*

[19] *Креонт* за один день потерял сына, убившего себя после гибели невесты, и жену, с горя покончившую с собой (см. прим. 3).— *141.*

МЕНЕКСЕН

«Менексен» относится к диалогам переходного периода формирования творчества Платона. Он вызывал некоторые подозрения в смысле своей подлинности. Здесь Сократ в противовес беспринципной софистической риторике произносит эпитафий — надгробную речь, как это обычно делали на ежегодном чествовании памяти погибших за родину афинян (см. прим. 3). Речь Сократа — пародия на торжественные прославления или пышность софистических энкомиев (похвальных слов). В диалоге участвует молодой человек Менексен (см. прим. 1), недавно закончивший образование и теперь ищущий путей для самостоятельной государственной деятельности. Он советуется с Сократом относительно своего политического будущего, точно так же как с ним советовались другие лица, например Ксенофонт или Феаг. В конце речи (244c—246a) изображаются события, относящиеся к тому времени, когда Сократа уже давно не было в живых (80—70-е гг. IV в.). Удивляться такому анахронизму не стоит, так как Платону важно было продемонстрировать всю славную историю афинян, подчеркнуть их благородство, твердость духа, верность клятвам и союзам. Поэтому даже в завершающих этапах излагаемой истории, свидетельствующих об упадке былого могущества Афин, платоновский Сократ выискивает все новые доблестные поступки у афинян и даже толкует их явные неудачи как успехи. История совместных славных подвигов греков под руководством Афин в борьбе против персов, сжато изложенная в Законах III 698b — 700a, здесь разрастается в подробное и красочное риторическое повествование о подвигах и страданиях именно афинян, превосходящих, по мнению оратора, всех греков. Таким образом, несмотря на пародийный характер речи Сократа, в ней ощущается искреннее чувство гордости и боли за родной город автора диалога — свидетеля упадка Афин.

[1] *Менексен* — сын Демофонта из дема Пэании. Он и его двоюродный брат Ктесипп — персонажи диалога «Лисид» (206d — 207d), где Менексен, друг Лисида, уже выступает как любитель поспорить. Оба брата среди других учеников Сократа присутствовали при его кончине (Федон 59b). Ктесипп встречается и в Евтидеме 273a (см. также: Евтидем, преамбула).— *142.*

[2] В *зале Совета* заседал Совет пятисот (см.: Апология Сократа, прим. 26).— *142.*

[3] В Афинах был обычай — может быть установленный Солоном (см. прим. 50),— ежегодно отмечать память погибших за родину. Историк Фукидид подробно рассказывает об этом торжестве, когда в общей могиле погребали всех павших за этот год на войне, привозя

их останки в кипарисовых гробах из разных мест Аттики. Надгробную речь произносил специально избранный для этой цели оратор (II 34).— *142.*

[4] *Архин,* афинский политик и оратор, вместе с демократами боролся с властью Тридцати тиранов; *Дион* — оратор. О них упоминает ритор I в. Дионисий Галикарнасский в жизнеописании Демосфена (Dionysii Halicarnasei opuscula critica et rhetorica. Vol. V — VI/ Ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899. Opp. I, 23, p. 1027).— *142.*

[5] Знаменитые слова Сократа о прекрасной смерти в бою впоследствии в поэзии стали общим местом. Так, Гораций в одной из своих од (III 2, 13) пишет, что «красно и сладко умереть за отечество» (dulce et decorum est pro patrie mori).— *142.*

[6] Эти слова — прекрасный пример знаменитой сократовской иронии, которая в данном случае направлена против записных ораторов с их преувеличенно хвалебными речами, производившими на среднего человека неизгладимое впечатление. См. также: Апология Сократа, прим. 24.— *143.*

[7] Сократ имеет в виду давнюю вражду *афинян* и спартанцев, которых также именовали лакедемонянами (по названию государства — Лакедемон), или *пелопоннесцами* (по названию местности — п-ов Пелопоннес). См. прим. 29 и 31; см. также: Алкивиад I, прим. 32.— *143.*

[8] *Аспазия,* дочь Аксиоха, знаменитая афинская гетера родом из Милета, славилась не только своей красотой и образованностью, но и незаурядным умом. Перикл, оставив свою жену, мать двоих его законных детей, женился на Аспазии. Судя по всему, Аспазия имела на него большое влияние. Однако после его смерти она вышла замуж за довольно посредственного политика — скототорговца Лисикла, ставшего стратегом (*Фукидид,* III 19), но получившего известность в большей мере благодаря не своим достоинствам, а именно супружеству с Аспазией (*Плутарх.* Перикл 24). Схолиаст дает любопытную характеристику Аспазии (р 329 Hermann), указывая, в частности (со ссылкой на Диодора), что она «в философии — ученица Сократа», а также (со ссылкой на Эсхина Сократика), что она наставляла Перикла в политических речах.

Вряд ли можно воспринимать как шутку слова Сократа о том, что красноречию его обучала Аспазия (см. прим. проф. Карпова: Сочинения Платона... Ч. IV. СПб., 1863. С. 331), Сократ никогда беспредметно не шутил и не иронизировал. Задачей риторики, как известно, всегда было убеждение. Недаром в «Риторике» Аристотеля этой проблеме отводится важное место, она рассматривается с учетом психологии слушающего и говорящего, а также возрастных особенностей аудитории (II 12—18). Аспазия с ее тонким знанием общества и людей разных типов и слоев вполне могла советовать, как воздействовать речью на слушателя, сделав слова убедительными. Существует множество свидетельств древних о мудрых женщинах, почитавшихся в Греции (поэтесса Коринна — наставница великого поэта Пиндара (см.: Горгий, прим. 35), женщины-философы Феано, Тимиха, жрицы Фемистоклея и Аристоклея, многие принципы которых усвоили пифагорейцы). У самого Платона образ Диотимы в «Пире» является своего рода олицетворением женской мудрости. См.: Пир, прим. 73.— *143.*

[9] *Конн, сын Метробия,* как учитель Сократа в игре на кифаре упоминается также в «Евтидеме» (272cd). Конна любили высмеивать античные комедиографы. Так, Амипсий высмеял его и Сократа в комедии «Конн», где старый кифарист обучает музыке детей, одновременно ведя беседы с Сократом и другими «мыслителями» (φροντιστῶν; см.: Athen.

V 218c; ср.: *Диоген Лаэрций* II 28. Ср. также: *Аристофан.* Облака 94, где школа Сократа иронически именуется «мыслильней» — φροντιστήριον). В аристофановских «Всадниках» (534 сл.) хор посмеивается над Конном — любителем выпить.— *143.*

[10] *Лампр*, фиванец, известный музыкант и композитор, упоминается Плутархом в его трактате «О музыке» (гл. 31). В античности вообще и в Афинах в частности чрезвычайно ценились учителя музыки, без которой не мыслилось никакое образование. Так, Платон знает Дамона, который, как и пифагореец Пифоклид, обучал Перикла (см.: Алкивиад I 118 с и прим. 25). Дамон являлся одним из главных авторитетов в музыке. Из его учеников был известен Агафокл (см.: Лахет 180 d). Сократ, как человек скромный, берет себе в наставники и достаточно скромного, незнаменитого музыканта. *Антифонт из Рамнунта* в Аттике, известный оратор и политик, приверженец олигархов, был казнен в 411 г., после восстановления демократии. Ему приписывали в древности до шестидесяти речей и наставлений в риторическом искусстве. До нашего времени из них дошло 15. Антифонт выступал и в качестве логографа, т. е. писал речи на заказ для желавших защищаться в суде. О том, что единственной его политической речью была его собственная защита на суде (после которого его казнили), сообщает Цицерон (Брут 12).— *144.*

[11] Прекрасный образец *надгробной речи Перикла* можно найти у Фукидида (II 35—46).— *144.*

[12] Т. е. без верхней широкой одежды — хламиды, а может быть, и без гиматия, в одном хитоне.— *144.*

[13] *Метеки*, жившие в Афинах чужеземцы, не являлись гражданами Афин, их права и обязанности были ограниченны. Они не имели, например, права на покупку земельной собственности в Афинах. Так, Аристотель не мог приобрести в свое владение Ликей, где им была открыта (ок. 335 г.) философская школа, так как был метеком, приехавшим из Стагиры, вблизи Македонии. Ликей был куплен его учеником Феофрастом на свое имя. Зато в Афинах поощрялись занятия метеков ремеслами (со взносом налогов), так как это способствовало укреплению экономики и финансов полиса.— *145.*

[14] Имеется в виду миф о споре Афины (см.: Кратил, прим. 64) и Посейдона (см.: Горгий, прим. 81) из-за владычества в Аттике. Посейдон выбил для афинян своим трезубцем из скалы источники воды, но зато Афина подарила им маслину, что решило спор в ее пользу (*Геродот* VIII 55, *Аполлодор* III 14, 1).— *145.*

[15] По преданию, богиня Деметра (см.: Кратил, прим. 56) обучила аттических царей в Элевсине земледелию, подарив *пшеничные* зерна сыну Келея Триптолему и научив его засевать поле (*Аполлодор* I 5, 1).— *146.*

[16] *Правление лучших* — буквальное значение слова «аристократия». Сократ (и Платон), таким образом, понимает афинскую форму правления как власть народа, т. е. демократию, но само демократическое общество состоит из лучших людей и по рождению (они родились на родной афинской земле), и по воспитанию.— *146.*

[17] Ко времени Сократа и Платона в Афинах уже несколько сот лет не было *басилевсов*, т. е. царей. Последний царь, Кодр, потомком которого считался Платон, жил, по преданию, в XI в. В демократических Афинах существовали выборные архонты (девять человек), занимавшиеся только административной (но не политической) деятельностью. Первый архонт, или архонт-эпоним (по которому именовался год), имел в своем ведении государственные празднества и все, что касалось семейного права, в частности опеку над вдовами и сиротами; второй архонт — басилевс (называвшийся так в память о давних временах, когда царская

и жреческая власть была сосредоточена в руках одного правителя) наблюдал за мистериями и выполнением религиозных законов, а также управлял судебными делами; третий — полемарх ведал культом богов войны и торжественными ритуалами общественных погребений, а также опекал иностранцев. Остальные шесть — фесмофеты — председательствовали в судах (см. также: Апология Сократа, прим. 46).— *146.*

[18] О разных формах правления см.: Феаг, прим. 16.— *147.*

[19] Речь идет, разумеется, о признании равенства лишь между свободными гражданами. Вопрос о правомерности рабовладения не может ставиться под сомнение ни у Платона, ни у какого иного античного автора. Для них наличие свободных граждан и рабов как бы установлено самой природой. Аристотель в «Политике» писал, что наука «быть господином» не заключает в себе «ничего ни великого, ни возвышенного: ведь то, что раб должен уметь исполнять, то господин должен уметь приказывать» (I 2, 1255b 33—35). Аристотель признает естественность рабского состояния человека, который даже отличается особым физическим складом и притом «является некоей частью господина, как бы одушевленной, хотя и отделенной частью его тела» (там же 4—11). Поэтому, несмотря на природное различие между господином и рабом, между ними допускается «взаимное дружеское отношение» (там же 12—15).— *147.*

[20] *Евмолп*, по преданию, сын Посейдона, ставший царем в Элевсине, сражался против афинян, которые победили врагов после того, как царь Эрехфей принес в жертву свою дочь. Об этой «элевсинской войне» есть сведения у Фукидида (II 15). *Амазонки*, легендарные женщины-воительницы, обитавшие у озера Меотида (Азовское море) и на реке Фермодонт в Малой Азии, известны своими походами по всей Малой Азии. Афинский царь Тезей вместе с Гераклом (см.: Лисид, прим. 7) ходил походом на амазонок и похитил себе в жены их царицу Антиопу или Ипполиту. Тогда амазонки осадили Афины, но были разбиты Тезеем (*Аполлодор*. Эпитома I 16). О том, как после похода семерых вождей афиняне, мстя за погибших аргивян, выступили против *кадмейцев*, или фиванцев (см. прим. 45), рассказывает Геродот (IX 27). *Гераклидами* называли детей и потомков Геракла, который, совершая подвиги, странствовал по всему свету и имел большое количество любовных связей. Когда царь Аргоса Еврисфей из-за ненависти к Гераклу потребовал выдачи его сыновей, афиняне отказались это сделать. Тогда Еврисфей вторгся в Аттику, но был разбит Тезеем. Сыновья Еврисфея погибли в бою, а сам он погиб от руки сына Геракла, Гилла, отрубившего ему голову (*Аполлодор* II 8, 1—2). См. также: Алкивиад I, прим. 32.— *147.*

[21] Сократ вспоминает греко-персидские войны (конец VI в.— 449 г.). Подвиги греков воспел Эсхил в «Персах». Их любовь к свободе он противопоставил рабскому послушанию персов своим деспотичным монархам. Персия представлена в трагедии аллегорически в образе женщины, которая «в наряде рабьем гордо шествует» (183 сл., пер. А. Пиотровского). *Первый царь* — Кир Старший, сын перса Камбиса и Манданы, дочери мидийского царя Астиага. У Геродота (I 107—130) и в «Киропедии» («Воспитание Кира») Ксенофонта дан идеализированный образ этого монарха. *Сын его*, Камбис, вступил на престол в 529 г., боролся с Египтом (*Геродот* III 17—29), умертвил своего брата Смердиса и сестру, погиб, поранив себя случайно мечом. *Третий царь* — *Дарий I* , сын Гистаспа, принадлежал к роду Кира, не будучи его прямым потомком. После смерти Камбиса он вступил в заговор с шестью знатными персами и, убив своего соперника, занял престол (*Геродот* III 70—88). В 513 г. Дарий I совершил поход на Скифию. Он перешел Дунай, преследовал скифов в степи, но вынужден был возвратиться, так как скифы ослабили войска Дария неожиданными набегами и стычками, во

время которых Дарий терпел большой урон, не имея возможности получить подкрепление (*Геродот* IV 97—98; 118—128).— *148.*

[22] *Датис*, военачальник Дария I, вместе с Артаферном выступил против *афинян* и *эретрийцев* на о. Эвбея (вблизи Аттики), которые в 494 г. оказали помощь ионийским грекам, восставшим против персов. По Геродоту, у Датиса было 600 триер, когда он овладевал о-вами Эгейского моря (VI 95—97).— *148.*

[23] Столь же подробный рассказ о событиях греко-персидских войн, и особенно об эретрийской экспедиции, находим в «Законах» (III 698b--d).—*148.*

[24] *Марафон* — город и местность на восточном побережье Аттики, приблизительно в 42 км от Афин. Там в 490 г. знаменитый греческий полководец Мильтиад (см.: Аксиох, прим. 17) одержал победу над персами, разбив войска Датиса (*Геродот* VI 106—117).—*148.*

[25] По сообщению Геродота, лакедемоняне отказались выступить вовремя, так как был девятый день месяца и они ожидали полнолуния (т. е., согласно верованиям, наиболее благоприятного времени), и потому пришли на помощь афинянам только на следующий день после Марафонской битвы (*Геродот* VI 106).—*148.*

[26] *Саламин* — о-в вблизи Аттики в Элевсинском заливе. При Саламине в 480 г. произошло знаменитое морское сражение, в котором под предводительством Фемистокла (см.: Феаг, прим. 19) флот греков — по разным сведениям, от 378 до 366 кораблей, из которых 200 или 300 афинских — разбил мощный флот персов, имевших 1207 кораблей (см.: *Эсхил.* Персы 338—343; *Геродот* VII 89). *Артемисий* — мыс на севере о-ва Эвбея, где в 480 г. произошел бой между греческим флотом и флотом персидского царя Ксеркса (см.: *Плутарх.* Фемистокл VIII; Геродот VIII 6—18; см. также: Алкивиад I, прим. 5).—*149.*

[27] *Платеи*, город в Беотии (средняя Греция), дружественный Афинам, был разрушен Ксерксом (см.: Алкивиад I, прим. 5). В 479 г. при Платеях произошло знаменитое сражение, в котором участвовали персы под командованием Мардония (около 300 тыс. персов и 50 тыс. союзных войск) и войска греков (около 110 тыс., из которых 8 тыс. афинских тяжеловооруженных воинов) под командованием спартанца Павсания и афинянина Аристида (*Геродот* IX 25—60). Персы были разбиты, Мардоний погиб, а греки после взаимных споров о присуждении наград главному победителю присудили награду самим платейцам, а афинянам и спартанцам воздвигли на поле боя два трофея из отнятого у врага оружия (*Плутарх.* Аристид XX). В 427 г. Платеи за свою верность Афинам были вновь разрушены, но уже фиванцами.— *149.*

[28] *Евримедонт* — река на побережье Малой Азии в Памфилии (между Ликией и Киликией). Здесь в 469 г. афинянин Кимон одержал победу над флотом и сухопутными войсками персов (*Плутарх.* Кимон XII; *Фукидид* I 100). *Кипр* и *Египет* были во власти персов, и афиняне провели с 462—457 г. ряд экспедиций, чтобы изгнать персов и помочь египетскому царю — сыну того царя Псамметиха, при котором в 525 г. Египет подпал под власть персов. Военные походы афинян были безуспешны. Позже, в 449 г., войска под командованием Кимона осадили захваченный персами (которыми правил царь Артаксеркс) Кипр. Победой греков на Кипре завершаются греко-персидские войны. Умерший во время осады Кипра 69-летний Кимон почитался жителями города Кития как герой (*Плутарх.* Кимон XVIII—XIX). См. также: Феаг, прим. 19. Согласно миру, заключенному с персами в 449 г., греческим городам в Малой Азии предоставлялась независимость, в то же время грекам запрещалось вмешиваться в дела Кипра и Египта.— *149.*

[29] Имеются в виду раздоры между Афинами с их экспансионист-

ской политикой и Спартой. В 461 г. государства разорвали союз между собой, в 457 г. спартанцы вторглись в Среднюю Грецию якобы для защиты Дориды от фокейцев. Перемирие 451 г. и Каллиев мир 445 г. только задержали, но не остановили военные действия.—*150.*

30 *Танагра* — город в Беотии на восточном берегу реки Асоп. Здесь в 457 г. произошло сражение, в котором спартанцы победили афинян. Танагре, как союзнице Афин, приходилось достаточно трудно, чтобы уцелеть в борьбе Афин с Фивами, которые подавляли *беотийцев*, опираясь на персидские связи и подстрекательство Спарты. *Энофиты* — местность вблизи Танагры, где афиняне после поражения, нанесенного им спартанцами, вторглись в Беотию; они разрушили Танагру и взяли заложников (*Фукидид* I 108, 3). Танагра также славилась своей терракотой и была родиной поэтессы Коринны (см. прим. 8).—*150.*

31 *Великая война* — Пелопоннесская война (431—404) за гегемонию в Греции, которую вели Афины и Спарта вместе со своими союзниками. Война ослабила все греческие полисы и привела к их упадку, что способствовало в дальнейшем македонскому завоеванию Греции. *Сфактерия* — остров у берегов г. Пилоса в Мессении. В 425 г. афинские войска осадили на Сфактерии спартанцев. Те направили послов, которым были предъявлены такие позорные условия, на которые лакедемоняне не сочли возможным согласиться. Афинянам пришлось продолжать осаду. Военными действиями руководили демагог Клеон и опытный стратег Демосфен (см. также Феаг, прим. 28). Афиняне успешно овладели Сфактерией, взяв в плен 420 спартанцев. Клеон приписал эту победу одному себе (см.: *Фукидид* IV 8—38, а также: *Аристофан.* Всадники 54—60). Говоря, что после этих событий афиняне *заключили мир*, оратор имеет в виду, однако, не перемирие после победы у Сфактерии, а Никиев мир (названный так по имени политического деятеля Никия — см.: Лахет, прим. 2). Он был заключен в 421 г., после сражения в 422 г. при Амфиполе (в Македонии), где афиняне потерпели поражение и где погиб не только возглавлявший афинские войска Клеон, но и предводитель спартанцев Брасид. Таким образом, оратор, желая представить соотечественников в наиболее выгодном свете, о некоторых событиях умалчивает.—*150.*

32 *Третья война* — военный поход афинян в Сицилию. Подробнее см.: Феаг, прим. 28. О *Леонтинском* посольстве см. там же, прим. 23. Как и положено автору похвального слова, Сократ в своей речи преувеличивает мужество афинян, утверждая, что они якобы удостоились похвал от врагов. На самом деле сицилийская экспедиция афинян вызвала ненависть к ним со стороны сицилийских греков несравненно более великую, чем со стороны варваров — персов.— *151.*

33 Видимо, речь идет о победе афинян над спартанским флотом, помогавшим жителям Хиоса и Лесбоса, которые хотели отложиться от Афин (*Фукидид* VIII 9—14).— *151.*

34 *Персидский царь* Дарий II Нот, незаконный сын Артаксеркса I, внук Ксеркса (см.: Алкивиад I, прим. 35 и 5), муж Парисатиды, правил с 424 г. Умер в 404 г., передав власть старшему сыну Артаксерксу II, а не младшему, Киру, который, подстрекаемый матерью, вступил в войну с братом и погиб (см. прим. 41). На сговор с персами подстрекал лакедемонян Алкивиад, изгнанный из Афин (см.: Алкивиад II, прим. 1).— *151.*

35 Речь идет о сражении 406 г. при *Митилене* (о. Лесбос), когда афинский флот во главе с Кононом вступил в сражение с флотом спартанца Калликратида и одержал победу. О Кононе см. также прим. 41 и 42. *Сограждане*, которые *поспешили на помощь* Конону,— те самые десять стратегов, что одержали победу при Аргинузских о-вах (см.: Апология Сократа, прим. 36).— *151.*

[36] Видимо, Сократ упоминает о поражении, нанесенном в 405 г. флоту афинян в 180 кораблей при Эгоспотамах спартанским стратегом Лисандром, который казнил 3 тыс. пленных. См.: *Плутарх.* Лисандр XII—XIV; см. также прим. 37.—*151.*

[37] *Мир* был заключен со Спартой после побед Лисандра. Для афинян он оказался постыдным. Они должны были разрушить гавань Пирей и Афинские, или Длинные, стены, которые на протяжении 7 км соединяли Афины и Пирей (см. также прим. 42), лишались права иметь флот больше чем в 12 кораблей и принуждены были отказаться от своих заморских владений. Со стороны Афин переговоры вел Ферамен как полномочный посол. Он согласился также на изменение государственного строя: демократия была устранена (изгнанным аристократам было разрешено вернуться) и установлена олигархия, или власть Тридцати тиранов. Это и вызвало *гражданскую войну* — борьбу демократов против Тридцати тиранов, которую возглавил изгнанный из Афин Фрасибул. В 403 г. он со своими приверженцами вступил в город и на Акрополе принес благодарственную жертву богине Афине.— *151.*

[38] После того как Фрасибул занял Филу на границе Аттики и разбил военные силы Тридцати тиранов при Ахарнах, главари олигархии бежали в *Элевсин*, под Афины. Здесь они еще упорно держались, но затем вступили в переговоры с афинянами, во время которых и были убиты. Фрасибул занял гавань Пирей, и произошло последнее сражение, в котором погиб Критий, один из самых жестоких олигархов (см.: Хармид, прим. 4).— *151.*

[39] Имеется в виду повеление Лисандра уничтожить афинские корабли и срыть *стены* города (см. прим. 36 и 37). Варвары — здесь персы (см.: Феаг, прим. 20).—*152.*

[40] Речь идет о союзе с Афинами Аргоса, Фив и Коринфа против Лакедемона. Правда, Сократ не упоминает о том, что деньги, на которые содержался этот союз, были предоставлены греческим полисам персидским царем Артаксерксом II, который преследовал свои собственные цели.—*152.*

[41] Опять-таки риторическая гипербола об Афинах, спасших эллинские города и выручивших из беды *царя* — Артаксеркса II. Дело обстояло более прозаичным образом и велось очень умело как раз персидским царем, использовавшим взаимную вражду эллинов, чтобы укрепить свое собственное положение. Как говорилось выше (прим. 34), против законного царя Артаксеркса II выступил его младший брат Кир, которому помогали греческие наемные войска. В этом походе участвовал известный в дальнейшем историк и писатель Ксенофонт, передавший события похода в специальном сочинении «Анабазис» (т. е. поход 10 тыс. греков). Кир погиб в битве при Кунаксе (401 г.), а греческие военачальники были вероломно убиты (в том числе Менон, которому Платон посвятил одноименный диалог). Оставшиеся 10 тыс. наемников во главе с Ксенофонтом, отступая, проделали тяжкий путь на родину. Однако спартанцы, помогая греческим городам в Малой Азии, продолжали военные действия против сатрапа Тиссаферна под командованием знаменитого полководца царя Агесилая. Артаксерксу не оставалось ничего, как использовать хитроумную уловку — подкупить греческие города во главе с Афинами, чтобы они бросили вызов Лакедемону и отвлекли войска Агесилая из Малой Азии. Как известно, спартанцы вынуждены были вернуть Агесилая с войском на родину и благодаря ему справились со своими противниками — афинянами (394—392) (см.: *Плутарх.* Агесилай). Таким образом, не греческие наемники и так называемые перебежчики спасли персидского царя, а очередная междоусобная война греков, инспирированная персами. Следует отметить, что среди перебеж-

чиков были изгнанные из Афин видные полководцы, как, например, Конон — участник Пелопоннесской войны. В 394 г., сражаясь на стороне персов (см. прим. 42), он разбил флот спартанцев под предводительством Писандра при Книде (*Ксенофонт.* Греческая история IV 3, 10—12; *Плутарх.* Агесилай XVII). См. также прим. 35.— *153.*

[42] Афинские *стены* заново воздвиг полководец Конон на деньги персидского царя (*Ксенофонт.* Греческая история VI 8, 9). *Флот* также был предоставлен Конону персами в 396 г. Какие же именно военные действия вели Афины *в защиту паросцев,* неясно, поэтому данное место берется текстологами под сомнение. Некоторые (например, М. Поленц) полагают, что здесь вообще надо читать «в защиту персов», что, между прочим, соответствует деятельности флота Конона и вообще политике единения Афин и персов в это время.—*153.*

[43] Оратор показывает сложную политику персов, которые вмешивались в борьбу Спарты и Афин, преследуя собственную безопасность и укрепление. Персы стремятся ослабить то одну, то другую сторону. Артаксеркс II, видя победы афинского флота над *лакедемонянами* и опасаясь возвышения Афин, хочет отторгнуть от союза с Афинами греческие города на побережье Малой Азии (здесь — *на материке*). Лишь в таком случае он готов оставаться в союзе с Афинами. Рассчитывая на отказ Афин, Артаксеркс II подготавливал почву для отступления от союза с ними и укрепления взаимоотношений с Лакедемоном. В дальнейшем союзные Афинам малоазийские города по Анталкидову миру (по имени Анталкида — спартанского политика, ведшего переговоры через Тирибаза с Артаксерксом II) были переданы Лакедемоном под власть персов. Таким образом Афины были лишены помощи союзников в Малой Азии и уже не могли успешно вести военные действия. В результате Лакедемон снова обрел власть над греческими полисами.— *153.*

[44] Эти горделивые слова сказаны относительно событий, связанных с Анталкидовым миром. Все греки согласились признать последний, так что у царя не было предлога отступиться от них и не давать им денежных субсидий. Таким образом, оказалось, что всякий из полисов, не согласный на условия передачи малоазийских греческих городов персам, немедленно восстанавливал против себя всех (*Ксенофонт.* Греческая история V 1, 30—31). Ксенофонт не упоминает о том, что афиняне не приняли этих условий. Наоборот, он пишет, что «все государства дали клятву... были распущены сухопутные и морские контингенты. Это был первый мир между лакедемонянами, афинянами и союзниками их за всю войну, начавшуюся после разрушения афинских стен» (V 1, 35).— *153.*

[45] Афиняне всегда гордились тем, что они автохтоны, т. е. рождены самой аттической землей. Первые аттические цари — Кекропс, Кранай и Эрихтоний были автохтонами, тело Кекропса срослось со змеиным (змея — символ мудрости, коренящейся в глубинах земли) (см.: *Аполлодор* III 14, 1; 5—6). Далее в речи делается намек на чужеземное и даже восточное происхождение основателей других греческих городов, хотя и принимается во внимание, что все они потомки Зевса, как и положено героям. *Кадм,* основатель Фив, родом из Финикии, сын Агенора (там же III 1, 1); *Египет* и *Данай* — родные братья, сыновья Бела из Египта (там же II 1, 4); *Пелопс* — сын фригийского царя Тантала (там же III 5, 6). См. также: Гиппий больший, прим. 29; Кратил, прим. 23.— *153.*

[46] *Лехей* — северная коринфская гавань, соединенная с городом, расположенным в 12 стадиях, двойными стенами. В Лехей были тайно введены лакедемонские войска. Им оказали помощь те коринфяне, которые хотели отомстить союзникам (Аргос, Фивы, Афины), жестоко наказавшим их за нежелание вести военные действия со Спартой. Несмотря

на энергичные военные действия союзных войск, победителями оказались все-таки лакедемоняне.— *153*.

[47] Морскую победу над *лакедемонянами*, которых возглавлял Писандр, одержал Конон (см. прим. 41). Предводителями афинского флота были также Хабрий и Каллистрад. В 375 г. тяжелое поражение Лакедемону нанес Тимофей, захвативший о. Керкира (*Ксенофонт*. Греческая история V 4, 62).— *153*.

[48] Один из излюбленных приемов античной риторики — вводить в рассуждения и речи увещевательные и наставительные слова. Так, в «Критоне» Законы государства обращаются с пространным увещеванием к Сократу (50b — 54d), вступая с ним в беседу. В диалоге «Филеб» идет беседа между Удовольствиями, Разумением, Умом и Сократом (63a — 64b). Цицерон в первой речи против Катилины тоже прибегает к этому приему. У него Катилину увещевает мать-родина, сама Италия (I 7, 18). Здесь погибшие герои обращаются к своим потомкам устами Сократа, будто бы слышавшего еще при их жизни эти слова.— *154*.

[49] Это выражение приводит Цицерон в трактате «Об обязанностях», называя его «превосходным» (I 63).— *154*.

[50] Это изречение приписывалось одному из семи мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2), афинскому государственному деятелю и поэту Солону (VII—VI вв.), не раз упоминаемому Платоном. Спартанцу Клеобулу Линдскому приписывали изречение: «Мера — наилучшее» (10, 3 Diels). У Пиндара читаем: «Мудрые не дозволяют ничего говорить излишне, сверх меры» (fr. 35 b Snell — Maehler). О категории меры в античной эстетике см.: *Лосев А. Ф.*, *Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 13—27. См. также: Лахет, прим. 21; Протагор, прим. 55.— *155*.

[51] Забота о семьях погибших возлагалась в Афинах на архонта эпонима (см. прим. 17). Об опеке над сиротами см.: Законы IX 926d.— *157*.

[52] Т. е. 18-летнего возраста, когда мальчики вносятся в списки эфебов («возмужавших»), начинают подготовку к военной службе, знакомятся с общественными делами, приносят гражданскую присягу, несут сторожевую службу на границе. В 20 лет эфебы получают полное вооружение и становятся полноправными воинами и гражданами, поскольку их вносят в список лиц, имеющих право участвовать в народном собрании.— *157*.

[53] В словах Менексена содержится намек на то, что Сократ, возможно, и придумал непосредственное произнесение перед ним Аспазией данной речи. Это характерный для Платона прием: если речь была пересказана Сократу третьим лицом, то ряд неточностей, преувеличений, ошибок и т. д. оправдан. Интересно, что утверждение Сократа, который в самом начале диалога говорил, что только вчера услышал эту речь от Аспазии, никак не противоречит скептическому замечанию юноши в конце диалога. В то же время сдержанная похвала Менексена в адрес Аспазии и его слова о самой большой благодарности тому, кто эту речь сейчас перед ним произнес, дают возможность считать автором речи самого Сократа, который прячется за другое лицо, чтобы окончательное суждение собеседника было объективно и чтобы сам сочинитель держал себя свободнее.— *157*.

ЕВТИДЕМ

Диалог посвящен критике софистической «мудрости» и ее методов, по своей форме это так называемый пересказанный диалог, подобно «Лисиду», «Хармиду», помещенным в наст. изд., а также «Протагору»

и «Государству». Сократ сам говорит за всех действующих лиц, разыгрывая своеобразное диалектико-драматическое представление, великолепно передавая характеры персонажей, их наружность, темперамент, причуды. В этих диалогах Сократ главенствует. Он оказывается удивительно умелым рассказчиком, читатель не чувствует неудобства всех этих неизбежных «я спросил», «он ответил», «я возразил», «он согласился» и т. д. и т. п.

В настоящем диалоге Сократ рассказывает о встрече со своим земляком, другом и сверстником Критоном. В отличие от Сократа Критон — человек богатый и практичный в житейских обстоятельствах. Это он («Апология Сократа»), когда Сократу будет грозить не только суд, но и смертный приговор, выкажет готовность заплатить 30 мин штрафа, а затем попытается спасти его из тюрьмы («Критон»). Критон же закроет умирающему глаза, выслушав его последние слова («Федон»). Из настоящего диалога мы узнаем, что у Критона есть сын Критобул, которому отец хочет дать хорошее воспитание.

Критон расспрашивает Сократа, с кем тот беседовал вчера в Ликее, и Сократ пересказывает ему свою беседу с двумя софистами — братьями Евтидемом (не путать с Евтидемом, о котором упоминается в Государстве I 328b, сыном Кефала и братом оратора Лисия) и Дионисодором. Оба брата прибыли в Афины (ср.: *Ксенофонт*. Воспоминания... III 1, 1) из г. Фурии (см. прим. 5), но родом они с о. Хиос. Явившись в Афины, они сначала занялись обучением борьбе в палестрах, а затем перешли к преподаванию риторики, искусства словесной борьбы. Братья, видимо, учились у знаменитого софиста Протагора (см. прим. 32), но остались на второстепенных ролях заядлых спорщиков, увертливых в хитросплетениях мысли и беззастенчивых хвастунов (существует, однако, мнение, что здесь дается сатира на эристику, диалектику и гносеологию киников, и в частности Антисфена. См.: *Трубецкой С. Н.* Рассуждение об «Евтидеме» // Творения Платона. Т. II. С. 229—249). Софисты в полной мере проявляют себя, давая по просьбе Сократа наставления юному Клинию, сыну Аксиоха, двоюродному брату известного всем Алкивиада (см.: Алкивиад II, прим. 1). Речи софистов особенно возмущают Ктесиппа, юношу, близкого к Сократу, несдержанного и решительного в суждениях и весьма остроумного. Это тот самый Ктесипп из дема Пэания филы Пандионида, который будет вместе с другими молодыми друзьями Сократа присутствовать при его кончине (см.: Менексен, прим. 1). Поведение софистов в ходе их беседы с Сократом приводит Критона в крайнее смущение, и он окончательно затрудняется решить вопрос о воспитании сына. Однако более всего Критона смущает то, что Сократ беседует с недостойными людьми и что окружающие даже порицают Сократа за это. В диалоге, таким образом, содержится намек на некоторое недовольство в обществе поведением Сократа.

Действие диалога происходит, возможно, между 408—405 гг., поскольку приблизительно в 411 г. произошло выселение из Фурии Евтидема и Дионисодора, которые сначала жили в Аттике, затем переселились в Афины и около двух лет пребывали в безвестности. Кроме того, Критобул, который в дальнейшем стал приверженцем Сократа, судя по этому диалогу, еще не начал слушать философа. Его встреча с Сократом состоится вскоре — в 407 г. Наконец, Алкивиад, двоюродный брат Клиния, назван в этом диалоге «ныне здравствующим», а он, как известно, погиб в 404 г.

[1] *Ликей* — парк и гимнасий при храме Аполлона Ликейского (см.: *Павсаний* I 19, 4) в пригороде Афин у Диохаровых ворот, одно из любимых мест отдыха афинян. В Ликее часто бывал Сократ, свидетельства чему находим в диалогах «Лисид» и «Евтифрон», а также у Ксенофонта

(Воспоминания... I 10; Домострой XI 15). Уже после смерти Платона (347) Аристотель открыл там (ок. 335 г.) свою философскую школу, тоже носившую наименование «Ликей». Однако в отличие от платоновской Академии (см.: Хармид, прим. 1) земля, на которой находился Ликей, не являлась собственностью Аристотеля (см.: Менексен, прим. 13).— *158.*

[2] *Сын Аксиоха* — Клиний (см. преамбулу). Аксиох был братом Клиния — отца Алкивиада. Не путать Клиния, участника этого диалога, с Клинием — родным братом Алкивиада, упоминаемым в «Алкивиаде I» (см.: Алкивиад I, прим. 27). Аксиоху посвящен одноименный диалог.— *158.*

[3] О *Критобуле* см. преамбулу.— *158.*

[4] О *Евтидеме* и *Дионисидоре* см. преамбулу.— *158.*

[5] *Фурии*, город в Южной Италии (на побережье Лукании), был основан в 443 г. афинскими переселенцами и жителями разрушенного в VI в. г. Сибариса (греческая колония, основанная ахейцами в VIII в.). Среди основателей Фурии был знаменитый историк Геродот. Бегство софистов из Фурии, видимо, было связано с борьбой политических партий: около 411 г. произошло выселение оттуда приверженцев Афин.— *158.*

[6] *Многоборцами* братья названы иронически. Многоборье — пентатл, или панкратия,— включало в себя бег, прыжки, борьбу, метание диска, метание копья (ср. элегию Симонида Кеосского, где перечисляются все виды многоборья.— Fr. 151 Diehl). Братья же обучали и борьбе в палестре, и словесной борьбе. См. также: Соперники, прим. 11.— *158.*

[7] О братьях *из Акарнании* сведений не имеется.— *158.*

[8] Если братья — ученики Протагора (см. прим. 32), то, следовательно, не такие уж они *старцы*. Сократ называет их так не без иронии, намекая на то, что они поздно начали заниматься софистикой, когда перепробовали другие способы заработать.— *159.*

[9] См.: Менексен, прим. 19.— *159.*

[10] *Божественное знамение* — гений Сократа (см.: Феаг, прим. 24).— *159.*

[11] О *Клинии* и *Ктесиппе* см. преамбулу.— *160.*

[12] Опять иронический намек на «многоборье» обоих братьев. См. прим. 6.— *160.*

[13] Характерное для софистов замечание: обучать не только *лучше*, но и *скорее*. Именно этим они привлекали многих, так как родители учащихся считали выгодным вносить за учение пусть большую плату, но не длительное время (см. также: Апология Сократа, прим. 9). *Искусство*, на владение которым претендуют софисты,— обучение добродетели, арете (ἀρετή). Исследованию ее посвящен диалог «Протагор». В нем арете отождествляется с искусством управлять государством (320b, 322e, 323ab и т. д.), но, как видно из других сочинений Платона, понимание добродетели у него гораздо более многозначно. Подробнее о разных типах добродетели у Платона см.: Протагор, преамбула, с. 789. В диалоге «Менон» не только дается критика определения софистами добродетели, как в «Протагоре», но и отмечаются некоторые положительные моменты их интерпретации. Так, среди добродетелей у софистов фигурируют мужество и рассудительность, без которых немыслимы практическая жизнь, мудрость и щедрость человеческой натуры. Сократ добавляет сюда еще один вид добродетели — благочестие, или справедливость (78d). О разных видах софистической добродетели см.: Горгий, прим. 34. В «Государстве» Платона все виды добродетели относятся к сфере добродетели созерцающей, «философской», души и души деятельной (VI 486a — d) с добавлением великодушия (487a), под которым можно понимать все ту же

щедрость человеческой природы (μεγαλοπρέπεια). По всему видно, что претензии лучше и скорее всех привить добродетель — типичное для софистов хвастливое заявление, которое и вызывает дальнейшие иронические слова Сократа.— *160.*

[14] В ориг. ἕρμαιον, букв.— то, что относится к Гермесу, помощнику путников и подателю всего, что встречается человеку на дороге (см.: Хармид, прим. 15). В обычном для него ироническом духе Сократ называет дело софистов *находкой* (или сокровищем). Дальнейшее рассуждение — сравнение софистов с богами и персидским царем — продолжение этой иронической игры. См. также: Лисид, прим 9.— *160.*

[15] См.: Апология Сократа, прим. 53.— *161.*

[16] Софисты были известны своей дерзостью и самонадеянностью. Именно такими изображаются у Платона Гиппий из Элиды («Гиппий меньший», «Гиппий больший») или Фрасимах из Халкедона («Государство») и набравшийся софистической премудрости Калликл («Горгий»). См. также Апология Сократа, прим. 5 и 9.— *162.*

[17] *Музы* — покровительницы искусства, дочери Зевса и *Мнемосины,* богини памяти.— *162.*

[18] Ср. рассуждение Диотимы в «Пире» о том, что Эрот не бог (201d — 202e). Боги ни в чем не нуждаются, обладая полнотой бытия, а потому никуда не стремятся. Эрот стремится к прекрасному, которого ему не хватает, значит, он не бог. Здесь, в «Евтидеме», рассуждение о мудрости строится по такой же логике: мудрые обладают знанием, значит, им не надо к нему стремиться, следовательно, учиться должны те, кому не хватает знания, а именно невежды.— *163.*

[19] Т. е. софист подобен *плясуну,* который, танцуя и выполняя различные па, поворачивается к зрителям то одним, то другим боком. Ниже софистические приемы сравниваются с применением подножки во время борьбы и со злой шуткой, когда у садящегося выхватывают скамейку и он падает навзничь (277с, 278bc). Атмосфера показного и рассчитанного на слушателя мудрствования сравнивается с условной игрой и хороводами таинств посвящения (277е, 278b). Все это не случайные сравнения, а один из любимых в греческой литературе и философии приемов — уподобление жизни космической и человеческой игре, хороводу, хору, сцене. См.: *Тахо-Годи А. А.* Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков // Искусство слова. М., 1973.— *163.*

[20] См.: Критон, прим. 19.— *165.*

[21] Познание мудрости неоднократно сравнивается у Платона с мистерией, с посвящением в *таинства.* В «Пире» мудрая Диотима готова посвятить Сократа в «таинства» любви (210а — 212а). Сам Сократ, как легендарные певцы Марсий и Олимп, увлекает тех своих слушателей, «кто испытывает потребность в богах и таинствах» (215с). Ср.: Горгий, прим. 49.— *165.*

[22] О *Продике* см.: Апология Сократа, прим. 9.— *165.*

[23] О разных дистинкциях глаголов, относящихся к области познания, ср.: *Аристотель.* Риторика III 10, 1410b 10—28.— *165.*

[24] Ср. Горгий (451е — 452d), где приводится рассуждение о значении разных видов *блага* для людей — здоровья, красоты, богатства — в зависимости от профессии того, кто о них судит — врач, учитель гимнастики, делец. В «Законах» (III 697b) имеются блага, относящиеся к душе, к телу и к имуществу.— *166.*

[25] Ср. рассуждения в «Протагоре»: «...единственное дурное дело — лишиться знания...» (345b); того, кто «познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» (352с); «стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел» 352d).— *170.*

[26] Поговорка; русск. эквивалент: «Типун тебе на язык».— *172.*

[27] *Карийцы*, жители Карии (Малая Азия), славились своим бесстрашием и в качестве наемных солдат выступали обычно в первых рядах. У греков существовала даже поговорка: «Испытать опасность на карийце». См. также: Лахет, прим. 19.— *175.*

[28] Согласно мифу, *Медея* погубила царя Пелия, сварив его в котле. Она пообещала вернуть ему молодость и научила дочерей разрубить отца на части и бросить в котел, откуда он якобы вновь появится полный сил (*Аполлодор* I 9, 27).— *175.*

[29] Имеется в виду миф о состязании в искусстве игры на флейте между Аполлоном и сатиром *Марсием.* Победитель Аполлон заживо содрал с Марсия *шкуру* (см.: *Овидий.* Метаморфозы. М., 1977, VI 382 — 400; *Ксенофонт.* Анабазис I 2, 8).— *175.*

[30] Эта мысль принадлежит Антисфену, основателю кинической школы, вначале ученику софиста Горгия (см.: Апология Сократа, прим. 9), а затем близкого к Сократу. Антисфен пытался доказать, что невозможно противоречить (80 A I Diels). У Аристотеля в «Метафизике» читаем: «...Антисфен был чрезмерно простодушен, когда полагал, что об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (λόγος), откуда следовало, что не может быть никакого противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду — тоже» (V 29, 1024 b 33 сл.). По Диогену Лаэрцию, первым за Антисфеном это учение развивал Протагор (см. прим. 32).— *175.*

[31] См. прим. 30.— *176.*

[32] *Протагор* из Абдер (480/5—410/5), один из основателей софистики, прибыл в Афины в 40-х гг. и прославился как ритор и учитель красноречия, бравший за обучение огромные деньги. В старости он был обвинен в вольнодумстве, бежал в Сицилию и погиб в бурю (A 3 Diels). Книги его были сожжены в Афинах. Протагор довел диалектику Гераклита до крайностей релятивизма. Тезис софистов «неправое дело выставить правым» или «более слабый аргумент выставить более сильным», по свидетельству Авла Геллия, мастерски применялся Протагором (V 3, 7 // Gelli noctium Atticarum libri XX/Ed. S. Hosius. Leipzig, 1903). Ему принадлежат слова: «О богах я не могу утверждать ни что они существуют, ни что их нет» (80 A 23 Diels), послужившие причиной его изгнания. По свидетельству Секста Эмпирика, Протагору принадлежит также знаменитая релятивистская формула софистов: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (B 1 Diels). Жизнеописание Протагора помещено у Диогена Лаэрция (IX 50—56) и Филострата (Жизнеописание софистов I 10). См. также: Протагор, преамбула.— *176.*

[33] О том, что невозможно произнести ложное мнение, говорится также в «Кратиле» (429cd).— *176.*

[34] Титан *Кронос* (см.: Кратил, прим. 30) был отцом Зевса, т. е. жил в очень давние времена, и потому образ его являлся как бы символом древности и отсталости (см. также: *Аристофан.* Облака 929).— *177.*

[35] *Протей*, морское божество, обладал пророческим даром и был известен способностью принимать вид разных существ и ускользать таким образом из рук тех, кто пытался его схватить. Здесь он назван *египетским софистом*, поскольку Гомер в «Одиссее» (IV 351—370) рассказывает, как, находясь в Египте, Менелай по совету дочери Протея Эдофеи хитростью овладевает этим «морским старцем» и получает от него предсказание своего будущего.— *178.*

[36] См. прим. 35.— *178.*

[37] Ср. рассуждение в Государстве VII 532b, 533d. Диалектика — это единственно правильный и универсальный метод постижения высшего

блага, прочие науки изучают только чувственно-вещественное его проявление в осязаемом, видимом мире. *Диалектиком* же называется тот, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (534b) (см. также прим. 38). Отметим также, что здесь, в «Евтидеме», Сократ пользуется охотничьей метафорой. Надо сказать, поиски идей, разрешение философских вопросов, выяснение истины часто уподобляются в диалогах Платона, и ранних, и зрелых, охоте (см., напр.: Евтидим 295d, 297b; Лахет 194b; Лисид 204e, 205e, 206a, 216d, 218c; Хармид 166b, 174b). Удовольствие, красота, добродетель, благо, мудрость, истина — все это предмет ловли для философа, как дичь для охотника. По мнению А. Ф. Лосева, «эта «охотничья» символика является у Платона одним из самых основных способов представить себе отношение идеи и материи» (История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 279. Подробное исследование этого вопроса см. там же. С. 277—293).— *181.*

[38] Под *царским искусством* Платон понимает диалектику, которая есть не что иное, как искусство управления познанием. Поэтому она сродни искусству управления вообще. Диалектика ведет внутреннее знание человека к высшему благу, а сила и понимание, необходимые для управления государством, должны находиться в душе царя, и ему самому подобает познавательное, а не практическое ремесленное искусство (см. ниже 292cd; Политик 259b — d).— *182.*

[39] См.: *Эсхил.* Семеро против Фив 1—3.— *182.*

[40] *Коринф* был *сыном Зевса* и дочери Атланта Электры. Но Коринф также и название города. Пословицу можно понять двояко. С одной стороны, как русский эквивалент — «сказка про белого бычка», т. е. упорное повторение одного и того же: согласно схолиасту (р. 295 Hermann), коринфские послы с завидным упорством уговаривали мегарцев не восставать против них, иначе «восстанет на вас Коринф — сын Зевса!». С другой стороны, из этих высокопарных слов невозможно было понять, о ком идет речь — о герое Коринфе или о самом городе, что, однако, никак не меняло сути дела в отношениях коринфян и мегарцев; ср. русский вариант — «что в лоб, что по лбу».— *184.*

[41] *Диоскуры* — братья Кастор и Полидевк, сыновья Зевса и Леды. По одному из вариантов мифа, Кастор — сын спартанского царя Тиндара и, значит, смертен, а Полидевк — сын Зевса — бессмертен. Любовь братьев была так сильна, что, когда Кастор погиб, Полидевк упросил Зевса сделать и его смертным. Ему было позволено проводить день на Олимпе и день с братом в царстве мертвых. Диоскуры считались покровителями спартанцев. Одна из их главных функций — помощь терпящим бедствие, особенно спасение моряков.— *184.*

[42] См.: Менексен, прим. 9.— *188.*

[43] Сражение с девятиглавой Лернейской *гидрой* — второй подвиг *Геракла* (см.: Лисид, прим. 7). Вместо одной отрубленной у нее каждый раз вырастали две новые головы. На помощь гидре выполз огромный *рак*, который стал кусать Геракла за ногу. Геракл убил рака, а затем призвал на помощь *Иолая*, своего племянника, который прижигал шеи гидры горящими стволами деревьев, не давая вырастать новым головам. Затем Геракл зарыл в землю отрубленную голову, которая была бессмертна, и навалил на это место тяжелый камень (*Аполлодор* II 5, 2). Раком Сократ иронически называет Дионисодора, который, как известно, приплыл с братом в Афины *прямо из моря.* Во время беседы он сидит *слева* от Сократа и досаждает ему своими *укусами* слева.— *190.*

[44] Вероятно, Сократ имеет в виду Ктесиппа. Упоминание *Патрокла* (видимо, обращение) в квадратных скобках дается по изданию Барнета.— *190.*

[45] Сводные братья *Ификл* и *Геракл* имели общую мать — Алкмену

и разных отцов: Геракл — Зевса, Ификл — Амфитриона. Имена Ификл и *Патрокл* не имеют ничего общего, кроме окончаний. Но и этого оказывается достаточным для софистов, чтобы считать их родственниками.— *191.*

[46] Сведения о *Патрокле*, брате Сократа, нигде больше не встречаются. Судя по дальнейшему изложению, это сводный брат Сократа. Есть предположение, что это тот скульптор Патрокл, о котором упоминают Плиний в «Естественной истории» (XXXIV 8, 19 // S. Plini Secundi naturalis historiae Libri XXXVII/Post L. Jan. Ed. S. Mayhoff. Vol. V. Lipsiae, 1897) и Павсаний (IV 3, 4; X 9, 10).— *191.*

[47] О *Софрониске* см.: Алкивиад I, прим. 34; о *Хэредеме* сведений нет.— *191.*

[48] Т. е. глуп, как камень.— *191.*

[49] Т. е. у тебя не сходятся концы с концами.— *192.*

[50] *Эллебор* — чемерица (лат. veratrum) — ядовитое растение, в корневищах которого содержатся алкалоиды, оказывающие парализующее действие на нервную систему. В древности применялось для лечения душевных болезней, а также как слабительное и рвотное средство. Едкий порошок из корня чемерицы вызывал чихание. О ядовитом воздействии чемерицы пишет Лукреций (IV 640).— *193.*

[51] В Дельфах было много статуй. О каком *изваянии* идет речь здесь, неизвестно, может быть, о статуе Аполлона.— *193.*

[52] *Герион*, сын Хрисаора и Каллирои, великан, состоявший из трех сросшихся тел, владел прекрасными стадами. Геракл угнал их, это был его десятый подвиг, и убил Гериона, пытавшегося его преследовать (*Аполлодор* II 5, 10). *Бриарей* — великан, один из трех братьев Сторуких, которые помогли Зевсу одолеть титанов, а затем стерегли их, низвергнутых в Тартар (*Гесиод.* Труды и дни 717—735).— *193.*

[53] Обычай золотить *черепа* умерших отцов и приносить им жертвы существовал у исседонов — соседей *скифов* (см.: *Геродот* IV 26).— *194.*

[54] Каждый грек почитал определенное божество как покровителя и прародителя своего рода. *Зевс*, верховное божество греческого Олимпа, будучи «отцом богов и людей», как его обычно именует Гомер, является всеобщим прародителем (см.: Алкивиад I 121а и прим. 34).— *197.*

[55] По преданию, *Аполлон* — отец *Иона*, матерью которого была Креуса, дочь афинского царя Эрехфея. Ион был в дальнейшем усыновлен сыном Эллина Ксуфом, женившимся на Креусе (см.: *Еврипид.* Ион). Однако, по Аполлодору, Ксуф — родной отец Иона (I 7, 3; ср.: *Геродот* VIII 44). Братья Ксуфа, Эол и Дор, считались родоначальниками племен эолийцев и дорийцев, Ион — родоначальником племени ионийцев, а младший сын Ксуфа и Креусы Ахей — ахейцев. Жители Аттики всегда считали себя древнейшими из ионийцев, тем более что, согласно мифу, Ион стал афинским царем и через своих сыновей положил начало четырем ионийским филам. Схолиаст указывает, что существовало две версии мифа о происхождении афинян. По одной афиняне считали, что их предками были сама Гея (Земля) и Аполлон (Солнце) (см. также: Менексен, прим. 45). По другой — они происходят от Иона, сына Аполлона, поэтому Аполлона они именуют родовым (р. 296 Hermann).—*197.*

[56] Здесь приводятся древние эпитеты *Зевса* и *Афины* (см. также: *Софокл.* Антигона 487; *Пиндар.* Олимпийские оды VIII 16; Пифийские оды IV 167). Последняя искони считалась покровительницей Аттики. В Афинах почитались также Зевс Городской (Полией) — покровитель полиса (*Павсаний* I 24, 4) и Аполлон Уличный (Агией) — охранитель улиц (см. схолии к «Осам» Аристофана 875//Scholia graeca in Aristophanem; *Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология в ее социально-истори-

ческом развитии//Ученые записки МГПИ. 1953. Т. 72. С. 53—133; *он же.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 460—461). См. также: Протагор, прим. 33.— *197.*

[57] Под видом хвалебного слова Сократ произносит резко критические суждения в адрес софистики вообще. Оказывается, что весь этот словесный фейерверк спорщиков — явление достаточно заурядное и даже дешевое. Здесь Сократ апеллирует к народной мудрости, перефразируя известную пословицу «прекрасное — трудно», основанную на изречении Солона (подробнее см.: Гиппий больший, прим. 37), а также к стихам Пиндара. Одна из од поэта (Олимпийская I) начинается со слов «наилучшее — вода» (возможно, что здесь намек на учение философа VI в. Фалеса, который считал воду первичной материей, началом всякого бытия.— См.: 41 A 13, 23 Diels).— *199.*

[58] Согласно ряду исследователей (Ф. Шлейермахер, Л. Ф. Гейндорф, Л. Шпенгель, О. Апельт, С. Н. Трубецкой), *весьма мудрый* незнакомец, беседовавший с Критоном,— видный политический деятель Исократ (436—338). Он прославился и как логограф — автор речей (сохранилась 21 речь), отличавшихся высоким патриотизмом, изяществом стиля и чистотой языка. Характеристика Критоном его собеседника (муж, весьма мудрый в судебных речах, но не оратор; не появляется в судах, но понимает судебное дело и сочиняет речи; не философ и не политик, но в меру заимствующий и в философии, и в политике) действительно может быть отнесена к Исократу. Мнение же о том, что это мог быть логограф Лисий, или Фразимах Халкедонский, или Феодор из Византии (учитель Лисия), вряд ли основательно. Лисий (ок. 445—378), сын Кефала из Сиракуз, знаменитый логограф, писал для своих клиентов судебные речи, в которых прекрасно передавал характер заказчика, его воспитание и манеру говорить. В «Федре» это приятель героя диалога — юного Федра, который читает Сократу речь Лисия о любви. Там же в конце диалога вспоминается «приятель» (по словам Федра) Сократа — Исократ, пока еще молодой двадцатилетний человек. Как бы предвидя будущую славу своего молодого друга, Сократ говорит, что тот не только превзойдет всех в речах, но «божественный порыв» увлечет его к большему, ибо у него благородный душевный склад и в нем «природой заложена какая-то любовь к мудрости» (279а — с). Как известно, Исократ, будучи афинским патриотом, выступал против македонского влияния в Афинах и после победы македонцев при Херонее в отчаянии покончил с собой. Платон в «Федре» рисует Исократа высокоблагородным человеком, близким к Сократу. Если считать, что события «Федра» происходят приблизительно в 416 г., а события настоящего диалога около 408 г., то здесь Исократу, свидетелю беседы софистов с Сократом, уже под тридцать. Он, возмужав, стал опытнее и считает себя вправе предупредить Критона о том вреде, который могут нанести Сократу его публичные споры с софистами.

Сцена, которая разыгрывается далее в конце настоящего диалога, полагал Вл. Соловьев (см.: Творения Платона. Т. II. С. 224, прим. 161 и с. 233), добавлена позже. Вряд ли, однако, это мнение обоснованно: сцена эта вполне логична. Критон, старый друг Сократа, обеспокоен наскоками софистов на Сократа. Последний, явно иронизируя, выражает готовность пойти к софистам в обучение, о чем и заявляет всем окружающим. Видимо, Критону известны слухи о том, что некоторые речи самого Сократа обыватели расценивают как нескромные и причисляют его к надоевшим всем софистам, а также обвиняют в предосудительных знакомствах, мыслях и поведении. Критон уверяет Сократа, что мудрый незнакомец правильно порицал стремление рассуждать с софистами перед лицом целой толпы. В диалоге «Критон» его герой

опять напоминает Сократу, находящемуся в тюрьме, о силе мнения толпы, с чем Сократ вовсе не желает считаться. Однако в речи перед судьями (Апология Сократа 23e) и Сократ говорит о тех, кто «честолюбивы, сильны, многочисленны и... давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня». Критон смущен и запутан всеми обстоятельствами спора, опасаясь помимо всего за воспитание своего сына Критобула, которого он хочет всячески отвратить от софистики и склонить к философии. Как мы знаем, Критобул пойдет за Сократом. И если Критон инстинктивно чувствовал правоту своего друга, то Критобул вполне сознательно остается с Сократом до самого его конца. Переход же к теме воспитания в конце «Евтидема» чрезвычайно характерен как для Платона, так и для его Сократа, который в «Апологии...» (29d — 31e) говорит, что не уставал многие годы воспитывать афинян и считает это главной целью своей жизни.— *200.*

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

Диалог «Гиппий меньший», так же как и «Гиппий больший» (они отличаются соответственно по своим размерам), назван по имени софиста Гиппия из Элиды (см. прим. 3). В настоящем диалоге участвует также Евдик, сын Апеманта, один из поклонников Гиппия (он упоминается и в «Гиппии большем» 286b). Разговор между собеседниками происходит то ли в гимнасии, то ли в палестре, то ли в одном из портиков, а может быть, как в «Гиппии большем», и в школе грамматиста Фидострата, где Гиппий также произносил речь на гомеровскую тему (см. прим. 2). Как видно из начала настоящего диалога, Гиппий только что выступил, блистая перед собравшейся публикой своим красноречием. Теперь же Сократ предлагает ему сравнить Ахилла и Одиссея, показать, кто из них лучше, причем собеседники заранее устанавливают абсурдную посылку, что сознательный лжец лучше лжеца поневоле.

Собственно говоря, Сократ провоцирует Гиппия на опровержение парадокса, весьма любимого софистами, которые часто сравнивали гомеровских героев. Он сам надевает маску ловкого софиста, заставляя Гиппия стать в позицию защищающегося ученика. Сократу вполне удается обескуражить Гиппия хитросплетениями мысли, и тот, хотя и чувствует, что с точки зрения здравого смысла вывод невероятен, вынужден тем не менее с ним согласиться, как это обычно приходилось делать тем, кто пытался спорить с софистами.

Таким образом, Платон, меняя ролями Сократа и Гиппия, показывает бессмысленность софистического спора, исходящего из ложного основания. Сам-то Сократ прекрасно знает, где истина, для него знание и сознание неотделимы от добродетели, но он умышленно ведет Гиппия по заведомо ложному пути. В конце диалога Сократ заявляет, что на этот раз он сам с собой не согласен. Иными словами, Сократ полагает, что превосходно сыграл роль лжеца и, запутав противника ложными аргументами, оказался лучшим спорщиком и наглядно продемонстрировал вред софистики.

[1] Первый стих «Илиады» — «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына» (пер. Н. И. Гнедича) — сразу указывает на основную тему «Илиады». «Одиссея» же начинается словами: «Муза, скажи мне о том многоопытном муже, который долго скитался...» (пер. В. В. Вересаева), вводя слушателя в тему Одиссеевых странствий.— *203.*

[2] Гомеровские поэмы и вообще мотивы Троянского цикла давали в древности обильную пищу для риторических речей и упражнений. Спорили о том, какая из поэм лучше — «Илиада» или «Одиссея»;

кем лучше быть — Ахиллом или Одиссеем; кто доблестнее — Аякс или Одиссей; кто хитрее — Одиссей или Паламед; виновна или не виновна прекрасная Елена и т. п. В «Гиппии большем» (286b) Гиппий выступает с речью: «Когда взята была Троя, Неоптолем спросил Нестора, какие занятия приносят юноше наилучшую славу». Известны речи Горгия Леонтинского «Похвала Елене» и «Защита Паламеда».— *203.*

[3] *Гиппий* был известен своим многознайством (за что получил прозвище Полигистор), а также хвастовством и богатством, которое он обрел, взимая большую плату за свои уроки (см.: Апология Сократа, прим. 9). Как и другие софисты, он выступал, состязаясь в красноречии на общегреческих Олимпийских играх (заметим, что Олимпия находится в Элиде, на родине Гиппия). Филострат в «Жизнеописании софистов» (I 11, 1 сл.) сообщает, что Гипиий «прельщал Грецию в Олимпии своими хитросплетениями и хорошо обдуманными речами» (Flavii Philostrati opera auctora/Ed. C. L. Kayser. Bd II. Lipsiae, 1871). Кстати сказать, Гиппий издал список «Победители на Олимпийских играх» (86 В 3 Diels). См. также прим. 7, 8 и 11.— *203.*

[4] *Нестор* — царь Пилоса, один из героев гомеровских поэм, мудрейший и красноречивейший старец, к мнению которого прислушивались все ахейцы, один из ахейских вождей под Троей.— *204.*

[5] См.: Апология Сократа, прим. 9.— *204.*

[6] Ил. IX 308—314, пер. Вл. Соловьева с уточнением первой строки С. Я. Шейнман-Топштейн. Древние комментаторы дали наименование каждой песне гомеровских поэм, исходя из их содержания. В IX песне изображается приход ахейских послов (Аякса, Одиссея и Феникса) к Ахиллу с *мольбой*, чтобы он перестал гневаться и возобновил военные действия.— *205.*

[7] Гиппий был известен также как математик (см. прим. 8).— *206.*

[8] В комментариях Прокла к Евклиду говорится: «Гиппий Элейский сообщает, что он приобрел славу благодаря занятиям геометрией» (86 В 12 Diels). Он, в частности, занимался проблемой квадратуры круга и даже считал возможным ее разрешение с помощью изобретенной им кривой. О его занятиях геометрией, астрономией и теорией музыки см. 86 А 2 Diels.— *208.*

[9] См. Апология Сократа, прим. 2.— *209.*

[10] *Флакончик для масла* — лекиф греки носили на поясе. Маслом натирались в палестрах перед гимнастическими занятиями или после омовения; оно впитывало пот, что было немаловажным во время жары. С помощью особых *скребков* очищали перед омовением кожу.— *209.*

[11] О превосходной *памяти* Гиппия сохранились свидетельства: он, «прослушав 50 слов сразу, воспроизводил их в том порядке, в каком они были сказаны» (86 А 2 Diels).— *209.*

[12] По мнению Аристотеля, «вводит в заблуждение... рассуждение в «Гиппии» относительно того, что один и тот же человек лжив и правдив» (Метафизика V 29, 1025 a 7—9).— *210.*

[13] Ил. IX 312—313, пер. Вл. Соловьева.— *211.*

[14] Там же IX 357—363, пер. В. В. Вересаева.— *211.*

[15] Там же I 169—171, пер. В. В. Вересаева.— *211.*

[16] Там же IX 650—655, пер. В. В. Вересаева. Сократ умышленно изображает *Ахилла* лжецом, в зависимости от обстановки говорящим то одно, то другое. В действительности Ахилл не лжет, говоря Одиссею, что готов отплыть на родину после тяжкого оскорбления, а Аяксу — что вступит в бой не раньше, чем Гектор дойдет до ахейских кораблей. Оскорбленный Агамемноном, забравшим его пленницу, Ахилл уклоняется от военных действий, и ахейцы несут потери от осмелевших троянцев. В своем решении не вступать в бой и даже покинуть Трою Ахилл

непреклонен. Всем читателям Гомера, в том числе и Сократу, хорошо известна просьба Ахилла к своей матери богине Фетиде, чтобы та умолила Зевса «подать свою помощь троянцам» и тем самым заставить Агамемнона раскаяться (I 408—412). Герой даже готов убить Агамемнона. Страшный гнев настолько ослепляет Ахилла, что он не может владеть собой и уже вытаскивает меч из ножен, но Афина укрощает его властным словом (I 188—211).

Таким образом, в IX песне Ахилл ничуть не лжет, хотя и колеблется «меж двух решений» (I 189). Он отвергает дары Агамемнона и, как и раньше, готов уехать во Фтию, но помнит уговор матери с Зевсом и знает, что богами уже предрешено, что он вступит в битву, когда Гектор дойдет до ахейских кораблей. Сократ упрощает ситуацию, останавливаясь на отдельных, не связанных между собой фактах, т. е. он поступает так, как поступали в своих спорах софисты, и преподносит Гиппию наглядный урок в излюбленной софистами манере. Весь этот пассаж является также пародией на дотошные и скрупулезные комментарии Гомера разных авторов, состязавшихся в оригинальности толкования древнего эпика. Подобный же пример встречается в «Протагоре», где детально рассматриваются стихи Симонида Кеосского (343c — 347a).— *212.*

[17] *Хирон*, сын Кроноса и нимфы Филиры, мудрый кентавр, был воспитателем героев Ахилла, Ясона, Тесея, Диоскуров и обучил врачеванию Асклепия (см.: Гиппий меньший, прим. 17). См. также: Феаг, прим. 11.— *212.*

[18] Эти рассуждения Сократа об умышленной и неумышленной лжи и о том, что правдивый и лжец ничем не отличаются друг от друга, напоминают беседу Сократа и юноши Евтидема (о нем см.: Пир 222b), которую передает в «Воспоминаниях...» Ксенофонт (IV 2, 14—17). В этой беседе Сократ склоняется к мнению, что наносящий обиду сознательно лучше и справедливее того, кто делает это без умысла. Он признает также, что те, кто не знает прекрасного и доброго,— рабские натуры (см. там же 19—22). В настоящем же диалоге Сократ до конца выдерживает взятую на себя роль простака, пребывающего в неведении, и позиция его здесь остается неопределенной.— *213.*

[19] Ср. рассуждения Аристотеля о добродетели: она не является ни только чистым знанием (ἐπιστήμη), ни только чистой потенцией духа (δύναμις), но внутренним сознанием человека, его достоянием (ἕξις).— Никомахова Этика I 13, 1103a 9—10; II 4, 1106a 11 12; V 1, 1129a 11—13.—*218.*

АЛКИВИАД I

В «Алкивиаде I» беседуют между собой лица, уже известные нам из «Алкивиада II»,— Сократ и юный Алкивиад. Последний полон честолюбивых замыслов и жаждет власти. Как всегда, Сократ заставляет собеседника признать, что тот не имеет понятия о справедливости, т. е. невежествен. Прежде чем управлять другими, надо научиться управлять собой и, значит, познать свою душу, в которой отражается божественный образ; иными словами, следуя изречению дельфийского оракула, познать самого себя. Убедительность речей Сократа приводит Алкивиада к мысли о необходимости овладения этим высоким знанием под руководством Сократа.

Интересен конец диалога, который как бы подготавливает замечательную речь Алкивиада в «Пире» о силе воздействия Сократа на учеников (см. прим. 58). В заключительных словах Сократа: «...вижу

силу нашего города — как бы он не одолел и тебя, и меня» — скрывается намек на будущую судьбу собеседников: Алкивиад, изгнанный из Афин, бесславно погибнет в 404 г., спасаясь от преследователей, а Сократа в 399 г. одолеет «толпа», о мнении которой он так мало заботился. Таким образом, в беседе как бы намечается печальная перспектива «Апологии...», «Критона» и «Федона».

В диалоге упоминается как еще здравствующий опекун Алкивиада Перикл (он умер от чумы в 429 г.), Алкивиад же предстает юношей («не будучи еще полных двадцати лет от роду» 123d), с которым впервые за несколько лет заговаривает Сократ. В то же время в 432 г. они, как известно, уже друзья, идущие в поход на Потидею, а походы за пределы Аттики молодежь могла совершать только спустя два года после совершеннолетия, т. е. в 20 лет. Исходя из всего этого, действие диалога можно отнести к 434 г., т. е. к тому времени, когда Алкивиад достиг 18 лет и получил право голоса в народном собрании, а значит, стал подумывать о политической деятельности (ср.: Менексен).

В кругу сократических философов не раз использовался сюжет данного диалога — беседа Сократа с Алкивиадом (диалоги Антисфена, Эсхина из Сфетта, Ксенофонта). В поздней античности он считался средоточием главных идей платонизма и не раз комментировался выдающимися неоплатониками, такими, как Прокл, Олимпиодор Младший, Дамаский. См. также преамбулу к «Алкивиаду II».

[1] Т. е. Алкивиад (см. прим. 3 и Алкивиад II, прим. 1).— *220.*

[2] *Причина божественного свойства* — внутренний голос, или гений, Сократа (ср. 105е). См.: Апология Сократа, прим. 34; см. также схолии (p. 276 Hermann).— *220.*

[3] *Род*, к которому принадлежал Алкивиад, по отцовской линии вел свое происхождение от Ореста, сына царя Агамемнона, и, следовательно, восходил в конечном итоге к самому Зевсу (см.: Евтидем, прим. 54). Этот прославленный род играл важную роль в истории Афин. Дед Алкивиада, тоже Алкивиад, был отцом Клиния и Аксиоха (см.: Евтидем, преамбула и прим. 2). Клиний, отец Алкивиада, отличился в морском сражении против персов при мысе Артемисий в 480 г. (*Геродот* VIII 17). Он погиб в битве при Коронее в 447 г., когда афиняне потерпели поражение от беотийцев. После него остался трехлетний сын (см.: *Плутарх.* Алкивиад I). Мать Алкивиада Диномаха (см. 105d) — дочь Мегакла и внучка знаменитого Клисфена (см.: Аксиох, прим. 4), благодаря политическим реформам которого была упразднена тирания сыновей Писистрата. Таким образом, по материнской линии Алкивиад происходит из рода Алкмеонидов (Алкмеон — правнук гомеровского героя Нестора). О *Перикле* см.: Феаг, прим. 19.— *220.*

[4] Имеются в виду фракийцы и македоняне, обитавшие на севере Греции. Следует отметить, что их правители стремились приобщиться к эллинской образованности (см., напр.: Феаг, прим. 13).— *222.*

[5] О *Кире* см. прим. 21 к с. 102. *Ксеркс*, сын Дария и Атоссы, вступивший в 485 г. на престол, отличался непомерной гордостью и деспотизмом. В годы греко-персидских войн потерпел поражение от греков при Саламине, Платеях, Микале (485—465). См. также: Менексен, прим. 26 и 27.— *222.*

[6] Т. е. Перикл.— *222.*

[7] Это единственное место в диалогах Платона, где функция сократовского божества (гения) трактуется не как запретительная, а, наоборот, как разрешающая приступить к действию (см.: Апология Сократа, прим. 34).— *222.*

[8] Алкивиад *привык* к многословным речам софистов. Он не раз слушал споры, в которых участвовали Протагор и Горгий (см.: Апология

Сократа, прим. 9; Евтидем, прим. 32). Так, в «Протагоре» он находится среди гостей, жаждущих послушать приехавшего в дом Каллия (см.: Апология Сократа, прим. 11) Протагора (316a).— *222.*

[9] *Игре на флейте* Алкивиад *не пожелал* учиться потому, что при этом приходится надувать щеки и лицо искажается, что, конечно, не нравилось Алкивиаду, гордившемуся своей красотой. В данном случае он поступил как прекрасная богиня Афина (см.: Кратил, прим. 64), которая по той же причине отвергла флейту, бросив ее на землю; инструмент поднял уродливый сатир Марсий.— *223.*

[10] При обсуждении государственных дел в древности принято было выслушивать и прорицателей; в особо важных случаях отправляли послов к Дельфийскому оракулу, существовали даже официальные толкователи прорицаний (см.: Законы VI 759d). Иногда к оракулам обращались и частные лица. Вспомним, например, случай с Херефонтом (см.: Апология Сократа 21ab). См. также: Феаг, прим. 15.—*224.*

[11] Сократ не раз прибегает к примеру, где действует учитель гимнастики, дающий советы в палестре. См., напр.: Критон 47b.— *225.*

[12] См.: Евтидем, прим. 17.— *226.*

[13] Определение *гармоничности*, или гармонии, находим в «Филебе» (17c — e), «Софисте» (253b), «Законах» (II 615a). Античные мыслители придавали огромное значение гармонии, исследуя различные ее проявления в искусстве, в жизни человека, в космосе, причем их представление о гармонии отнюдь не исключало, а предполагало наличие диалектического единства противоположностей. Еще Гераклит (VI в.) говорил о гармонии лука и лиры, когда «расходящееся согласуется с собой» (B 51 Diels). Подчеркнем, что даже по чисто музыкальным трактатам видно, что греки применяли представление о гармонии как созвучии, согласии, единомыслии к сфере философии, этики и политических учений (см.: Aristidis Quintiliani. De musica libri III/Ed. R. P. Winnington — Ingram. Lipsiae, 1963). Платоновский космос основан на гармонии сфер, которые представляют собой музыкальную октаву и звучат как хорошо настроенный инструмент (Государство X 616e — 617c). Поздние теоретики искусства следуют классическому пониманию космической гармонии как «согласия неподобных звуков», лежащего в основе тех принципов, по которым была создана лира (M. F. Quintiliani institutiones oratoriae libri XII/Ed. L. Radermacher, V. Buchheit. I — II. Leipzig, 1971).— *226.*

[14] Сократ у Платона очень высоко ставит *справедливое*. Быть справедливым для Сократа — первое благо, а становиться справедливым — второе. Поэтому и красноречие должно служить справедливости, иначе оно теряет смысл (Горгий 527c). Справедливость, будучи этическим принципом, имеет и эстетическую ценность — она прекрасна (там же 476e). Более того, Сократ включает справедливость (честность) в число видов добродетели, отождествляя ее с благочестием (Менон 78d и прим. 7), что было совершенно чуждо софистам.— *228.*

[15] О *боге* — Покровителе *дружбы*, т. е. Зевсе Филии (Φίλιος), Сократ упоминает и в диалоге «Евтифрон» (6b), а также в «Федре», где прямо сказано: «...ради Зевса, покровителя дружбы...» (234e). В схолии к «Горгию» 500b говорится: «У афинян был эпонимом Зевс Филиос» (О разных эпитетах Зевса см.: Протагор, прим. 31.) *И менее всего я хотел бы нарушить такую клятву* — перефразировка стиха Гомера «...напрасно я им никогда бы не клялся» (Ил. XV 39—40).— *228.*

[16] Букв.: «несправедливо поступает». Выражение употреблялось как разговорное «плутует». Ср.: *Аристофан.* Облака 25.— *229.*

[17] В поэме Гомера «Илиада» изображаются события последнего, десятого года войны *ахейцев с троянцами*, начавшейся из-за похищения троянским царевичем Парисом жены спартанского царя Менелая Елены.

Здесь, таким образом, несправедливость, нанесенная ахейцам, влечет за собой войну, цель которой — смыть позор и восстановить попранную справедливость. *Разногласия по вопросам справедливости и несправедливости* возникли и среди ахейцев вследствие ссоры вождей Агамемнона и Ахилла из-за прекрасной пленницы (см.: Гиппий меньший, прим. 16). В «Одиссее» описаны события последнего, десятого года странствий ахейского героя, вернувшегося после Троянской войны домой и вступившего в борьбу с претендентами на руку его жены *Пенелопы*, которые, считая *Одиссея* погибшим, хотели завладеть его состоянием и властью на о. Итака. Каждая из соперничающих сторон, таким образом, тоже действовала, руководствуясь своими представлениями о справедливости и несправедливости, пока богиня Афина не установила на Итаке мир.— *232.*

[18] Упоминаются события Пелопоннесской войны; о битве при *Танагре* см.: Менексен, прим. 30, о битве при *Коронее* см. здесь, прим. 3.— *232.*

[19] *Еврипид.* Ипполит 352. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. В одной из сцен этой трагедии кормилица спрашивает влюбленную в Ипполита, но боящуюся произнести его имя Федру, в кого она влюблена, Федра уклончиво отвечает, что он — сын амазонки. Тогда кормилица впервые произносит вслух имя Ипполита, и Федра бросает ей в ответ эти слова.— *233.*

[20] В ориг. μανικόν (от μανία — сумасшествие, безумие), т. е. незнание здесь приравнивается к безумию. Ср.: *Ксенофонт.* Воспоминания... III 9, 6. Сократ признает, что сумасшествие противоположно добродетели, однако незнание (ἀνεπιστημοσύνην) он не считает сумасшествием. В то же время не знать самого себя или воображать, будто знаешь то, чего не знаешь, по его мнению, очень близко к сумасшествию. См. также: прим. 24 и Хармид, прим. 29.— *233.*

[21] В «Меноне» Платон говорит об относительности понятия *полезного.* Так, здоровье, сила, красота и богатство, считаясь благами, признаются полезными, но они могут оказаться и вредными для человека и стать для него злом (87e — 88a). В «Горгии» (477a) полезным оказывается прекрасное, являющееся благом. У Ксенофонта выражен более трезвый взгляд на полезное (Домострой 6, 4), он подчеркивает также целенаправленность действия человека (Воспоминания... II 7, 7). Подробнее см.: Гиппий больший, прим. 31.— *234.*

[22] Ср. рассуждение Сократа в диалоге «Гиппий больший»: «...если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному... прекрасное — это своего рода отец блага» (297b).— *238.*

[23] *Пепарефийцы* — жители Пепарефа, одного из Кикладских островов.— *239.*

[24] Сократ полагает, что самое главное — это познание самого себя. Если человек лишен этого познания, то он находится в плену ложных мнений, воображая себя то более богатым, то более красивым и добродетельным, чем он есть на самом деле. В «Филебе», где специально разбирается этот вопрос (48c — 49a), подчеркивается, что люди чаще всего состязаются в «ложной, кажущейся мудрости», которая есть зло. См. также прим. 20 и Хармид, прим. 36.— *241.*

[25] *Пифоклид*, пифагореец, знаменитый музыкант-флейтист с о. Кеос (см.: Протагор 316e), изобрел лидийский лад (*Плутарх.* О музыке 16). *Дамон*, известный музыкант, ученик Пифоклида, изобрел гиполидийский лад, противоположный миксолидийскому, но сходный с лидийским (см. также: Лахет, прим. 22). Подробнее о греческих ладах и ритмических формах см.: *Лосев А. Ф.* Античная музыкальная эстетика. М., 1960—1961, а также Государство, кн. III, прим. 53. На авторитет

Дамона Платон ссылается в Государстве III 400ab. То, что Перикл, стремясь стать *мудрым*, общался с философом Анаксагором (см.: Апология Сократа, прим. 27), не вызывает удивления. Но обучение этому же у музыкантов может показаться современному читателю странным. Однако следует учитывать, что упомянутые музыканты, как и многие другие, одновременно являлись и философами-пифагорейцами, в учении которых музыка занимала важное место (см.: Протагор, прим. 38). Вспомним, что и Сократ обучался у музыканта Конна (см.: Менексен, прим. 9), который у Платона всегда изображается в окружении философствующих собеседников. См.: Менексен, Евтидем, ср.: Протагор, прим. 24.— *241.*

[26] См.: Феаг, прим. 21.— *242.*

[27] *Клиния* — младшего брата Алкивиада не путать с Клинием — сыном Аксиоха, его двоюродным братом, действующим в диалоге «Евтидем» (см.: Евтидем, прим. 2). Опекун братьев Перикл, опасаясь дурного влияния старшего брата, отдал Клиния на воспитание к Арифрону, но тот вернул его обратно, не зная, что с ним делать (Протагор 320b).— *242.*

[28] *Пифодор* упоминается в «Пармениде» (126bc) как друг Зенона. *Каллий, сын Каллиада* из дема Эксоны,— афинский полководец и политик, которого схолиаст называет «прославленным» (р. 279 Hermann). Он погиб в 432 г. при осаде Потидеи. *Зенон* из Элеи (Италия) (490—430), философ, ученик Парменида, развивал теорию о едином непрерывном бытии как подлинном предмете мысли. Чувственное бытие, лишенное непрерывности и вызывающее лишь смутные ощущения, немыслимо вообще. Видимо, поэтому Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики (А 1, 10 Diels). Знаменитые апории Зенона («Ахиллес», «Стрела», «Дихотомия», «Стадий».— А 25—28 Diels) парадоксальны с точки зрения чувственного познания мира, которое является недостоверным. В сочинениях Платона Зенон иронически именуется «элейским Паламедом», т. е. необыкновенно изощренным и мудрым человеком. Намекая на апории Зенона, Сократ говорит, что слушателем Зенона «одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся» (Федр 261d). В диалоге «Парменид» Зенон — зрелый самоуверенный человек, обремененный славой (127а — 128е).

Заключительные слова данной реплики Сократа подчеркивают ее вполне ироничный характер: оказывается, от общения с Периклом никто не становится мудрым, а вот от общения с Зеноном, которому платят огромные деньги за обучение, таковыми становятся просто с необходимостью. Пифодор и Каллий в действительности ничем особенно не проявили себя на поприще мудрости.— *242.*

[29] Слова Алкивиада вполне соответствуют тому, что говорил сам Сократ перед своими судьями. Его разоблачение ложной мудрости государственных людей вызвало со стороны афинских политиков неприкрытую ненависть (см.: Апология Сократа 21с — е).— *242.*

[30] См.: Апология Сократа, прим. 53, а также Менексен, прим. 7.— *244.*

[31] Афинянин *Мидий*, желавший сделать политическую карьеру, был известен своей никчемностью. Он, в частности, увлекался перепелиными боями, что соответствовало дурным и низменным вкусам толпы. О пристрастии афинян к птичьим боям см.: Законы VII 789bc. Аристофан в комедии «Птицы» высмеивает «птицебезумие» афинян (ст. 1290), причем Мидий, по его словам, «напоминает дрозда, ушибленного в темечко» (ст. 1298 сл.). *Рабская прическа* — коротко остриженные волосы, что, по общепринятому тогда мнению, вполне соответствовало грубости и невежеству нравов рабов. Схолиаст толкует это место у Платона как поговорку (р. 280 Hermann).— *244.*

[32] *Цари лакедемонян* вели свой род от потомков *Геракла* и его сына Гилла, так называемых Гераклидов, поселившихся в Пелопоннесе, который они считали своим наследственным достоянием. Первыми царями Лакедемона были Прокл и Еврисфей — сыновья Аристодема, правнука Гилла, после них там всегда правили два царя. *Цари персов* вели свой род не только от *Ахемена* (родоначальника династии Ахеменидов), но и от самого *Персея* (по имени которого назван и народ) и его супруги Андромеды, чьим сыном и был Ахемен. В свою очередь Персей был сыном Зевса и Данаи, а Геракл — сыном Зевса и Алкмены, т. е. гераклиды и персы — одного происхождения (см. также: Евтидем, прим. 54).— *245.*

[33] *Еврисак* — сын героя Аякса и его возлюбленной Текмессы, дочери фригийского царя; Аякс в свою очередь — внук Эака и правнук Зевса. Среди потомков Еврисака кроме Алкивиада насчитывался ряд знаменитых афинян, среди которых Мильтиад, Кимон, историк Фукидид. О *роде* Алкивиада см. прим. 3.—*245.*

[34] Здесь, возможно, Сократ иронизирует; ср.: Евтидем, прим. 54. Схолиаст приводит мифологическую генеалогию Сократа, согласно которой он, сын скульптора Софрониска и Фенареты, через многих лиц мужского и женского пола, неизвестных по имени, восходит к *Дедалу*, который в свою очередь через Евпалама, Метиона, афинского царя Эрехфея и Гею — Землю, впитавшую семя *Гефеста*, имеет своими предками *Зевса* и Геру (р. 280 Hermann). Возводя свой род к Дедалу — мифическому ваятелю и искусному мастеру (см. также: Ион, прим. 10; Менексен, прим. 45), Сократ поступал так же, как греческие врачи, которые обычно считали своим предком Асклепия и именовали себя «асклепиадами» (ср. род Аристотеля), или певцы — «гомериды», возводившие свой род к Гомеру (см. также: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Аристотель. Жизнь и смысл... М., 1982. С. 30). Между прочим, в Аттике был дем Дедалида, что неудивительно, так как Дедал не только был родом из Аттики, но и имел вместе с царем Тесеем одних предков. См. также: Лахет, прим. 10.— *245.*

[35] Имеется в виду *Артаксеркс I*, который после убийства Артабаном царя *Ксеркса* (см. прим. 5) наследовал отцу и в 465 г. вступил на персидский престол; умер в 425 г. *Эгина*, остров в Сароническом заливе (Эгейское море), назван по имени нимфы Эгины, дочери речного бога Асопа, которую поселил на этом острове влюбленный в нее Зевс. Сыном Зевса и Эгины был *Эак* (см. прим. 33).— *245.*

[36] *Эфоры*, должностные лица в Лакедемоне (Спарте), представлявшие народное собрание, назначались ежегодно в количестве пяти человек. Они обладали судебной, законодательной, правительственной властью и даже контролировали деятельность царей, т. е. имели большое политическое влияние. По преданию, должность эфоров была установлена Ликургом (см.: Апология Сократа, прим. 15).— *245.*

[37] Это *выражение*, ставшее поговоркой, согласно схолиасту (р. 281 Hermann), принадлежит аттическому комедиографу Платону (конец V — первая половина IV в.), которому приписывали до 30 комедий.— *245.*

[38] Воспитание сына персидского царя в идеализированных тонах описывается Ксенофонтом. По его мнению, именно благодаря столь продуманному и тщательному воспитанию ребенка из него в дальнейшем формируется такой выдающийся и разносторонне образованный правитель, как Кир Старший (Киропедия I 2—6) или Кир Младший (Анабазис I 9).— *246.*

[39] *Зороастр* (Заратустра) — мудрец, пророк и зачинатель древнеиранской дуалистической религии, в основу которой он положил мистическое учение о противоборстве *Ормузда* (Агурамазды — владыки муд-

рости) — светлого божества и Аримана — черной силы зла. В греческой традиции Зороастр считался первым магом. Согласно фантастической хронологии Диогена Лаэртского, от Зороастра до падения Трои прошло 5 тыс. лет, а от Зороастра до переправы Ксеркса (480 г.) — 6 тыс., причем маги — преемники Зороастра действовали вплоть до завоевания Персии Александром Македонским (I Вступление 2). Сведения о происхождении Зороастра неясны.— *246.*

[40] О воспитателе Алкивиада других сведений нет. Плутарх в биографии Алкивиада (гл. 1) основывается именно на этом упоминании.— *246.*

[41] Суждение Сократа о богатстве лакедемонян одностороннe. Аристотель в «Политике» указывает, что «одна часть граждан владеет собственностью больших размеров, другая — совсем ничтожной» (II 6, 1270а 15—18). *Мессения*, юго-западная часть Пелопоннеса, на востоке граничившая с Лакедемоном, подпала под владычество Спарты еще в VII в. и стала независимой только в IV в. Славилась своим плодородием. *Илотами* называли жителей Спарты — потомков некогда побежденного племени. Они не обладали правами свободных граждан, это были государственные рабы, предоставленные в пользование частным лицам, причем в Спарте существовал обычай так называемых криптий — тайного, происходившего по ночам убийства илотов. Плутарх сомневается, что установлением этого обычая Спарта обязана Ликургу. Он называет криптии «гнусным делом» и заявляет, что «в Лакедемоне свободный до конца свободен, а раб до конца порабощен» (Ликург XXVIII). Схолиаст, ссылаясь на Гомера, производит наименование «илоты», «гелоты» (εἵλωτες) от города Гела в Пелопоннесе. Мнения филологов неоднозначны. К. О. Мюллер считал, что слово образовано от аориста II греческого глагола αἱρέω (беру, захватываю): εἷλον, т. е. илоты,— это те, которые захвачены. Ф. Сольмсен возводил слово к исходной форме *e-Felōtes, связывая ее с инфинитивом от глагола ἁλίσκομαι — ἁλῶναι (быть взятым в плен) с протетической дигаммой (F), так как первоначально илотами звали военнопленных. Я. Фриск приходит к выводу, что ни значение этого слова, ни его этимология неясны (*Frisk J.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960. V. Εἵλωτες, p. 462).— *247.*

[42] Имеется в виду басня полулегендарного Эзопа (ок. VII в.) «Лев и лисица» (Corpus fabularum Aesopicarum/Ed. A. Hausrath — H. Hunger. Vol. I. Fasc. 1—2. Leipzig, 1959—1970. Fab. 147). Хитрая лиса опасается принять приглашение льва и посетить его пещеру, так как заметила, что многочисленные *следы* животных ведут только внутрь пещеры, но не обратно, и поняла коварное намерение льва.— *247.*

[43] Как утверждает схолиаст (p. 282 Hermann), *заслуживающий веры человек* — Ксенофонт (см.: Менексен, прим. 41). Однако если действие «Алкивиада I» происходит в канун Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31), то это допущение неверно, так как путешествие Ксенофонта к Киру Младшему имело место в 401 г. Поскольку недостатка в лицах, посещавших персидский двор, не было, вопрос этот не является принципиальным.

Подобные приводимым здесь наименования личных дополнительных доходов, идущих в руки того или иного члена царской семьи, были характерны не только для Персии тех времен. В феодальной Европе были в ходу выражения, близкие этим. О. Апельт (*Platon.* Sämtliche Dialoge/Hrsg. von O. Apelt. Bd 3. Leipzig, 1922. S. 222) приводит свидетельство, что королева Испании, будучи одновременно принцессой Пармы и Пьяченцы, предполагала установить там власть своего второго сына дона Филиппа и называла эти города своей «нижней юбкой» (ср. русск.: «дать город на кормление» или деньги «на булавки», подарки «на зубок»).— *247.*

[44] *Аместрида* (Ἄμηστρις) — дочь Отана, супруга Ксеркса, мать Артаксеркса I (*Геродот* VII 61, 114). *Убор Диномахи* стоит 1250—1800 руб. (см.: Апология Сократа, прим. 12). *Эрхия* — дем в филе Эантида или Эгеида. Здесь имеется в виду квадратный плетр, т. е. мера плоскости, а не длины. 1 кв. плетр = 10 кв. м (1 плетр = около 1,01 га). Значит, Алкивиад владеет землей в 3 тыс. кв. м.— *247.*

[45] *Леотихид* (Левтихид) — спартанский военачальник, возглавлявший в 479 г. союзный морской флот греков в битве при Микале (*Геродот* IX 90—92 сл.; 98—100). *Архидам II* (время правления — 468—426 гг.) — спартанский царь, возглавлявший в 431 и 428 гг. поход на Аттику. Первый период Пелопоннесской войны (431—421) назван по его имени Архидамовой войной. В 434 г. (время действия в «Алкивиаде I») Архидам еще не выступал против Афин. *Агис I*, сын Архидама и Лампидо, начал править в 426 г.; вместе с *Лисандром* (см.: Менексен, прим. 36, 37, 40) в 405 г. осаждал Афины; умер в 397 г. В 434 г. царем еще не был.— *248.*

[46] В оригинале γνῶθι σεαυτόν. Сократ вспоминает надпись, начертанную на храме Аполлона в *Дельфах* (храм принято также называть Дельфийским, или Пифийским,— в память о подвиге Аполлона, убившего чудовищного змея Пифона). Это же самое изречение приписывают одному из семи мудрецов — спартанцу Хилону (10, 3, p. 63 Diels). Оно стало одним из принципов бесед Сократа (см., напр.: Протагор 343 ab и прим. 55). Знаменита была и другая надпись на Дельфийском храме: «Ты еси». Ее философско-религиозную интерпретацию дает Плутарх в сочинении «Об «Е» в Дельфах». По его мнению, эта надпись указывает, что божество присутствует и в храме, и в мире.— *248.*

[47] Имеется в виду гений Сократа (см.: Апология Сократа, прим. 34).— *248.*

[48] В оригинале καλοί κἀγαθοί — словосочетание, имеющее терминологическое значение и выражающее неразрывное единство прекрасного (καλός) внешнего облика человека и его хорошей (ἀγαθός) внутренней сущности. Идеал калокагатии с течением времени менялся: постепенно все большее значение приобретала внутренняя красота. «Кто прекрасен,— читаем у Сапфо,— одно лишь нам радует зрение. Кто хорош — сам собой и прекрасным покажется» (fr. 49 Diehl = fr. 50 L.— P.). И сам Сократ, внешне безобразный, оказывается тем не менее «калокагатийным» человеком. См. об этом: Пир 215a, 217a, а также Протагор 345b — 346c и прим. 47, 50. Подробнее об историческом развитии термина «калокагатия» см.: *Лосев А. Ф.* Классическая калокагатия и ее типы // Вопросы эстетики. М., 1960. № 3. С. 411—475.— *249.*

[49] *Постановщик*, или наставник, *хора* — хородидаскал — занимался обучением членов хора (хоревтов) трагедии, ответственность за постановку которой лежала на хореге, бравшем на себя все денежные расходы.— *251.*

[50] *Тяжелое вооружение* (копье, большой щит, меч, панцирь, шлем, набедренники) — принадлежность пехотинца-гоплита. В качестве гоплита Сократ участвовал в походе на Делий (см.: Пир 219e— 221a; см. также: Лахет, преамбула).— *253.*

[51] См. прим. 46. Схолиаст приводит в данном месте стихи: «Познать самого себя на словах не великая важность, а на деле это знает один бог» (p. 283 Hermann).— *256.*

[52] В оригинале αὐτὸ τὸ αὐτό. По Платону, здесь следует подразумевать общее понятие «идеи», или «эйдоса», человека. Только познав эту идею как родовое, общее понятие человека, можно познать каждого конкретного индивида. Ср.: Гиппий больший, прим. 3, где исследуется природа идеи, или понятия, прекрасного.— *256.*

[53] О роли *души* см.: Горгий 465d. О взаимоотношении души и тела подробнее см. там же, прим. 45. В «Кратиле» душа — причина жизни тела (399e), а тело — могила (σῆμα), или знак (σῆμα), души (400c).— *259.*

[54] Здесь Сократ перефразирует слова, с которыми у Гомера старая нянька Евриклея обращается к сыну Одиссея Телемаху, опасаясь за него: «Ну как ты — любимый, единственный,— как пустишься в дальние земли?» (Од. II 364 сл., пер. В. В. Вересаева).— *261.*

[55] Сократ опять перефразирует Гомера, упоминающего в «Илиаде» об афинских воинах под Троей: «Рать здесь была и мужей, населяющих город Афины, край Эрехфея героя» (II 547, пер. В. В. Вересаева). Об *Эрехфее* см. прим. 34.— *261.*

[56] В угловых скобках Барнет помещает текст, включенный автором III — IV вв. Евсевием (Praeparatio evangelica XI 27, 5//Eusebii Caesariensis Opera/Rec. G. Dindorf. Vol. II. Lipsiae, 1867), другими переписчиками он опускался как спорный. *Зеркала* в античности делались из полированного металла, бронзы, меди или серебра.— *263.*

[57] Ср.: «Государство» (IX 571a — 579e), где дана картина становления *тирании* на почве извращенной демократии, показана деятельность тирана, качества его души, наклонности. Сократ приходит к выводу, что сам тиран является рабом угодливости и рабства. «Всю свою жизнь он полон страха, он содрогается и мучается, коль скоро он сходен со строем того государства, которым управляет» (579e).— *266.*

[58] Ср. «Пир», где Алкивиад утверждает, что, только слушая Сократа, он испытал негодование на свою рабскую жизнь и чувство стыда. Сократ, по словам Алкивиада, воздействует на слушателей, подобно силену или мифическим певцам, покорявшим все живое пением и музыкой (215a — 216d).— *267.*

[59] Ср. «Апологию Сократа», где в самом конце своей речи Сократ говорит судьям, что никому, кроме бога, неведомо, что лучше — жить или умереть, а также его заключительную реплику в «Лахете». В этих высказываниях ощущаются уже монотеистические мотивы, язычеству чуждые.— *267.*

[60] По распространенному мнению, *аист*, став взрослым, заботится о своих родителях.— *267.*

[61] Как уже говорилось в преамбуле, в этих словах как бы предсказывается будущая судьба Сократа и Алкивиада.— *267.*

ЛАХЕТ

В беседе о мужестве, которая происходит в палестре, участвуют кроме Сократа известные полководцы Никий и Лахет, а также почтенные афинские граждане Лисимах и Мелесий со своими сыновьями. Дети знаменитых отцов — Лисимах, сын Аристида, Мелесий, сын политика (не историка!) Фукидида,— предстают здесь уже стариками, которые озабочены воспитанием своих сыновей, что и привело их в палестру посмотреть на знатока и учителя гопломахии — боя в полном вооружении. Поскольку дело касается военного искусства, сюда приглашены Никий и Лахет, а Сократ, завсегдатай гимнасиев и палестр, здесь совершенно необходим, раз уж встает вопрос о воспитании молодых людей. Таким образом, военное мастерство только предлог для того, чтобы рассуждать о мужестве, которое есть часть добродетели вообще, а без нее не может осуществиться никакое воспитание. Когда Лахет определяет мужество как «стойкость души» (192b), Сократ возражает на это, что стойкость хороша и похвальна, когда соединяется с благоразумием (192c), следовательно, мужество есть благоразумная твердость

(192d), т. е. никакая часть добродетели невозможна вне разумности. Диалог, следовательно, примыкает по своей тематике к «Протагору» и «Менону», где спорят о возможности преподать добродетель и научиться ей, причем мужество является и там одной из составных частей добродетели (Менон 74а).

Действие «Лахета» относится, по-видимому, ко времени после 424 г., когда афиняне потерпели поражение от беотийцев при Делии; Сократ и Лахет сражались тогда бок о бок и вместе выходили из окружения. Но действие диалога происходит не позже 418 г., поскольку Лахет погиб в этом году в битве при Мантинее. Среди участников диалога Сократ самый молодой — ему около 45 лет. Он уже обладает большим жизненным опытом и является известным человеком, однако не считает себя более знающим в военном деле, особенно в сравнении с Никием и Лахетом. Присутствующие юные сыновья Лисимаха и Мелесия — молчаливые персонажи, только слушающие и набирающиеся ума.

[1] *Лисимах*, единственный сын знаменитого Аристида (см.: Феаг, прим. 30), ничем не выделялся среди сограждан и вел частную жизнь. Так как отец не оставил ему никакого состояния, афиняне, памятуя о славе Аристида, одарили его сына землей и деньгами, о чем упоминает Плутарх в жизнеописании Аристида (XXVII). Если Аристид родился в 540 г., то Лисимах как старший сын, возможно, родился еще в начале VI в. В диалоге это уже человек преклонного возраста, хотя и имеет совсем юного сына.— *268.*

[2] *Никий* (ок. 470—413), сын Никерата, родом из дема Кидантиды (фила Эгеида), известный афинский полководец, знатный, богатый и образованный человек, близкий к Сократу, был также выдающимся политическим деятелем и оратором. По его имени был назван мир 421 г. (см.: Менексен, прим. 31). У него был сын (см. прим. 5). Жизнь Никия, необыкновенно удачная (он одержал много побед в Пелопоннесской войне), закончилась трагически (см.: Феаг, прим. 28). См. также прим. 30 и 33; Горгий, прим. 22. *Лахет*, сын Меланопа, родом из дема Эксоны (фила Кекропида), известный афинский полководец, возглавлял в 427 г. поход в помощь леонтийцам (см.: Апология Сократа, прим. 9). В 424 г., как указано в преамбуле, он участвовал в битве при Делии. В 423 г. стараниями Лахета было заключено на год перемирие со Спартой, а при заключении мира 421 г. он вместе с Никием принес положенные клятвы (*Фукидид* V 43). В 418 г. он и Никострат выступили на помощь аргосцам и оба пали в битве при Мантинее. Лахет отличался мужеством, бесхитростностью, прямодушием и не особенно доверял учености. Здесь Лахет и Никий только что наблюдали, как демонстрировал свое мастерство воин-гоплит.— *268.*

[3] *Мелесий*, сын Фукидида (см. также: Феаг, прим. 30), ничем особенно не выделялся, хотя и был в числе 400 олигархов, пытавшихся в 411 г. совершить антидемократический переворот (*Фукидид* VIII 86, 9).— *268.*

[4] В Афинах существовал обычай называть старшего сына именем *деда.— 268.*

[5] *Сын* Никия по имени Никерат, образованный и богатый человек, был казнен во время правления Тридцати тиранов (*Ксенофонт*. Греческая история II 3, 39). О сыновьях Лахета сведений нет.— *268.*

[6] В оригинале συσσιτοῦμεν, т. е. «имеем общий стол», сисситию, что напоминает сисситии, т. е. общие трапезы, спартанцев. На самом деле «общий стол» Лисимаха и Мелесия указывает только на их дружеские семейные связи.— *268.*

[7] *Отец* Лисимаха, знаменитый Аристид (сын тоже Лисимаха), отличился в битвах при Марафоне, Саламине (на о. Пситталея с конницей)

и Платеях. Он принимал участие в реформе Клисфена, играл большую роль в Делосском союзе, контролируя поступление взносов в союзническую казну, а также содействовал уравниванию малоимущих фетов в гражданских правах (*Плутарх.* Аристид XXIII — XXIV). *Отец* Мелесия Фукидид, будучи родственником Кимона, вождя олигархической группировки, активно участвовал в борьбе партий, возглавляя аристократическую оппозицию Перикла; был даже подвергнут остракизму, но в дальнейшем вернулся и в 440 г. исполнял обязанности стратега. Прекрасный оратор, Фукидид, по свидетельствам, настраивал «свою речь, как музыкальный инструмент...» (*Плутарх.* Перикл VIII). Не следует путать этого Фукидида с известным историком, как в прим. 17 к «Феагу» в кн.: Творения Платона. Т. 1. См. также прим. 3. и Феаг, прим. 30.— *269.*

[8] См.: Феаг, прим. 30.— *269.*

[9] Мелесий и его брат Стефан брали уроки у лучших преподавателей борьбы — Ксанфия и Евдора, обучавших знатную молодежь, так что юноши «в борьбе... превосходили всех афинян» (Менон 94c). Интерес Мелесия и его друга к мастерству гопломахии, следовательно, не случаен.— *269.*

[10] Сократ был родом из *дема* Алопеки филы Антиохида́ (см.: Апология Сократа 32b; Горгий 495d). Его *земляком* был не только Лисимах, но и Мелесий (ср.: *Плутарх.* Аристид, гл. I, где говорится, что Аристид был родом из дема Алопеки).— *269.*

[11] См.: Менексен, прим. 10; Алкивиад I, прим. 25.— *270.*

[12] Лисимах Младший как старший сын Аристида вполне может быть ровесником и другом Софрониска, отца Сократа, к тому же они земляки (см. прим. 10).— *270.*

[13] Платон в «Пире» отмечает, что при отступлении войска от Делия Сократ проявил большее самообладание, чем Лахет, «он... спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя...» (221b). Заявляя, что *город* (Афины) *бесславно пал* после поражения при Делии, Лахет образно говорит о том, что Афины перенесли тогда большой позор.— *270.*

[14] См. преамбулу, а также Хармид, прим. 1.— *271.*

[15] Никий рассуждает здесь как защитник высокого военного искусства, полагающийся на науку.— *271.*

[16] Лахет рассуждает как бывалый солдат, не искушенный в хитростях военной науки. При этом он подчеркивает авторитет спартанцев во всем, что касается военной выучки (об отношении в Спарте к другим наукам см.: Гиппий больший 285c — e).— *272.*

[17] Из рассказа Лахета о единичном случае делается, однако, общий вывод, что от гопломахии как науки пользы нет, а если она не наука, то и изучать ее не стоит. *Триера* — военное судно с тремя рядами весел. Число воинов-моряков, эпибатов, на таком корабле было невелико — до 20 человек, в то время как гребцов было до 180. Эпибаты брали вражеское судно на абордаж или метали дротики, стреляли из луков и т. д. В данном случае *Стесилай* вооружен копьем с серповидным лезвием, напоминающим алебарду, тогда как при нападении на врага необходимо колющее оружие, т. е. обычное тяжелое копье.— *273.*

[18] В оригинале παιδοτρίβης, педотриб, т. е. *учитель гимнастики*, который вел практические занятия в палестре, в отличие от учителя-гимнаста (γυμναστής), обладавшего теоретической подготовкой.— *274.*

[19] См.: Евтидем, прим. 27. Схолиаст приводит к этому месту ссылку на поэта Архилоха (VII в.), историка-логографа Эфора (V — IV вв.)

и др. Он указывает, что дешевые рабы были обычно из *карийцев* и фракийцев. Поэтому и человек малодостойный — кариец (р. 291—292 Hermann).— *277.*

[20] Эта пословица, указывает схолиаст (р. 292 Hermann), применяется к тем, кто, не умея делать простой вещи, прямо обращается к сложной, как если, например, овладение мастерством гончара сразу начать с изготовления *пифоса* — большого глиняного сосуда с узким горлом и суживающимся дном (чтобы его удобно было зарывать в землю) для хранения вина, масла, зерна и т. д. Пословица встречается также в Горгии (514e).— *277.*

[21] У Солона сказано: «Старея, я постоянно многому учусь» (fr. 22 Diehl). См. также: Менексен, прим. 51.— *278.*

[22] См.: Алкивиад I, прим. 13, а также прим. 25. Об этической стороне музыкальной *гармонии* (*лада*) и ритмов см.: Филеб, прим. 14. Лады в античности различались следующим образом: *дорийский* считался благородным и сдержанным, *фригийский* — экстатичным, *лидийский* — жалобным, *ионийский* — изнеженным. Для Платона и его любимых героев истинно эллинским является, конечно, дорийский лад, и только он допустим в идеальном государстве (Государство III 398e — 399e). Классические труды античных авторов по гармонии см.: Государство, кн. III, прим. 50; о типах ритмических форм см. там же, прим. 53.— *278.*

[23] См. прим. 13.— *279.*

[24] У древних бытовало мнение, что скифы и парфяне, убегая, мечут стрелы. Об этом не раз упоминают античные писатели. У Плутарха в жизнеописании Марка Красса (гл. XXIV) скифы даже превосходят парфян в такого рода умении сражаться. Ср.: *Вергилий.* Георгики III 34; *Гораций.* Оды I 19, 10.— *281.*

[25] Ил. V 223 VIII 105—109; Диомед похваляется, что отбил коней у *Энея*, «возбудителя бегства» (букв.: умелого в бегстве).— *281.*

[26] О битве под Платеями см.: Менексен, прим. 27. *Ряды щитоносцев* — перевод выражения πρὸς τοῖς γερροφόροις. Что именно здесь подразумевается, однако, неясно. Герроформи называли обычные легкие плетеные щиты персов. Но тогда почему спартанские гоплиты повернули перед ними вспять? Возможно, в данном случае речь идет о чем-то вроде заграждений (бруствера), хорошо закрепленных в земле, за которыми и находились персы. К такому толкованию склоняется и схолиаст, говоря, что в Аттике укрепления (σκεπάσματα) называли геррами, персы же имели покрытия (σκηναί), обтянутые кожами в виде заграждений (γέρρα), которые они употребляли вместо щитов, так что те, кто их нес, именовались «герроформы» (р. 292 Hermann). У Геродота (IX 59—63) описание боя под Платеями отличается от рассказа Сократа. Зато один из моментов битвы при Фермопилах в изложении Геродота (VII 210 сл.) почти буквально совпадает со словами Сократа.— *282.*

[27] Изображение спора как *бури* на море не раз встречается у Платона. Ср.: Филеб 29b, Евтидем 293a.— *285.*

[28] Схолиаст указывает *поговорку* «и собака и свинья это поняли бы» (р. 292 Hermann).— *288.*

[29] *Кроммионская свинья* — Фейя — чудовище, убитое Тесеем во время его пути к Афинам.— *288.*

[30] *Ламах*, сын Ксенофана, афинский полководец периода Пелопоннесской войны, был известен смелостью, горячим нравом и бескорыстием. Он участвовал в Сицилийском походе (см.: Феаг, прим. 28) и погиб под Сиракузами в 414 г. Плутарх в жизнеописании Алкивиада (гл. XVIII), говоря о трех стратегах, возглавлявших поход в Сицилию, указывает, что Алкивиад отличался «дерзостью», Никий — «предусмот-

рительностью», а Ламах, несмотря на свой возраст, был не менее Алкивиада «горяч» и «искал опасностей в сражении». Ламах фигурирует и среди комических персонажей Аристофана (Ахарняне 566—625).— *289.*

[31] Лахет происходит из дема Эксоны, а его жители, как считалось, всегда славились злоречием.— *289.*

[32] См.: Феаг, прим. 23.— *289.*

[33] Сократ намекает на пристрастие Никия к прорицаниям и гаданиям. В будущем Сицилийском походе это приведет к несчастью: вместо решительных действий Никий медлил, прислушиваясь к гаданиям, и упустил важный для армии момент (*Плутарх.* Никий XXI, XXIII — XXIV).— *291.*

[34] О *Никерате* см. прим. 5.— *293.*

[35] Телемах советует Одиссею, представшему в виде нищего, обойти пирующих женихов, прося подаяние, ибо «стыд для нищих людей — совсем негодящийся спутник» (Од. XVII 347, пер. В. В. Вересаева).— *294.*

[36] См.: Алкивиад I, прим. 59.— *294.*

ЕВТИФРОН

Диалог в сюжетном отношении примыкает к таким важным для изучения биографии Сократа диалогам, как «Апология Сократа», «Критон» и «Федон». В «Евтифроне» читатель застает Сократа в период, непосредственно предшествующий судебному процессу против него. Сократ только что узнал, что неким Мелетом на него подан донос, в котором он обвиняется в дурном влиянии на молодежь и в неверии в отеческих богов. Сократу необходимо как ответчику по обвинению в нечестии явиться в так называемый царский портик — помещение, где заседал архонт-басилевс (см.: Менексен, прим. 17). Там-то как раз Сократ и встречает утром Евтифрона (об этой встрече Сократ вспоминает в «Кратиле» 396d). Евтифрон из дема Проспалта (филы Акамантида) тоже пришел к архонту-басилевсу, но не как ответчик, а как истец. Евтифрон — один из официальных афинских прорицателей. Хотя роль последних была и очень велика, особенно во время Пелопоннесской войны (*Фукидид* II 8), но зачастую народ посмеивался над ними за излишнюю одержимость и фантазерство. И теперь он явился с жалобой на родного отца, невольно ставшего причиной смерти наемного работника. Платон рисует удивительную ситуацию: Евтифрон пришел сделать добровольный донос на отца и, как он сам считает, поступает вполне благочестиво. А Сократ приходит как жертва доноса, обвиненный в нечестии. Возникает вопрос: а что же такое тогда благочестие? Евтифрон защищает старую, традиционную точку зрения о благочестии как внешнем почитании богов, принесении им жертв, свершении установленных ритуалов. Ему совсем непонятен Сократ, которого обвиняют в почитании каких-то новых богов. Евтифрон настроен к собеседнику вполне благодушно. Однако Платон как бы хочет показать одного из той толпы, перед которой Сократ выступит на суде. Пока дело не дошло до официального обвинения в нечестии, такие люди оставались благодушными, когда же процесс начался, нечего было ждать понимания от тех, для кого внешние ритуалы составляют суть веры. Таким образом, в диалоге предварительно, на почве частной беседы, уже сталкиваются два мнения — о благочестии внешнем и внутреннем, мнение «многих», толпы, и мнение одного — того, кто Дельфийским оракулом был назван мудрейшим из людей. Остается совсем немного времени до момента,

когда Сократ будет выступать с речью перед шумящими афинскими гражданами, воспитание которых с детских лет осуществлялось в рамках устоявшихся религиозных верований и характерным представителем которых является прорицатель Евтифрон.

Встреча Сократа и Евтифрона происходила в 399 г.— за месяц с небольшим до смерти Сократа.

[1] См.: Евтидем, прим. 1.— *295.*

[2] Т. е. к архонту-басилевсу (см. преамбулу).— *295.*

[3] *Жалоба* имеет характер частного дела (юрид. causa privata), иск же предъявлялся по поводу гражданских дел, связанных с нанесением урона обществу (юрид. causa publica), и потому разбирался на открытом процессе. Греческое наименование иска, γραφή («запись», «донесение»), указывает на то, что иск подавался архонту-басилевсу оформленным письменно. Дело и Евтифрона и Сократа подлежит юрисдикции второго архонта, так как в конечном счете наносит ущерб интересам общества. Ср.: р. 223 Hermann.— *295.*

[4] О *Мелете* см.: Апология Сократа, прим. 1. *Дем Питфей* относился к филе Кекропида (по схолиасту, Эгеида — р. 223 Hermann).— *295.*

[5] Словесный оборот, ставший поговоркой. *Очаг* — центр не только каждого дома и семьи, но и государства, поэтому в пританее, здании городского совета, имелся общий очаг города, в котором поддерживался вечный огонь. В представлении греков существовал и мировой очаг — это сама богиня Гестия (ἑστία — очаг), которая находится в центре космоса, а вокруг нее расположены планеты, носящие имена богов. См.: Тимей, прим. 52.— *296.*

[6] См.: Апология Сократа, прим. 34.— *296.*

[7] Об отношении к прорицателям см. преамбулу.— *296.*

[8] Выражение ὁμόσε ἰέναι, заимствованное из Гомера (Ил. XIII 337), понималось двояко: у риторов — «идти против», у Гомера — «идти вместе». В «Федоне» (95b) Сократ употребляет похожий оборот, говоря: «а мы по-гомеровски вместе пойдем».— *296.*

[9] Поговорка, букв.: «преследуешь летящего», т. е. занимаешься пустым делом. Русск. эквивалент: «Искать ветра в поле». Аристотель в «Метафизике» говорит так в отношении людей, которые только начинают заниматься философией и не могут разобраться в истине (IV 18, 1009b 33—38).— *297.*

[10] Право преследовать убийцу имел только родственник, если убит был раб — его господин.— *297.*

[11] Евтифрон в данном вопросе придерживается, скорее, не формально-юридической, а религиозной точки зрения. Он считает, что самое страшное — осквернение от общения с убийцей, которое требует очищения.— *297.*

[12] Речь идет о наемном работнике, так называемом пелате — πελάτης, от слова πέλας — близко, т. е. работающий вблизи, близкий, сотоварищ (см. р. 224 Hermann). Пелаты принадлежали к категории свободных, но бедных арендаторов, или *поденщиков*, которые или платили за аренду $^1/_6$ часть дохода, или оставляли себе $^1/_6$ часть, что не совсем ясно. Некоторые из них попадали в почти крепостную зависимость. Афиняне, получавшие в качестве наделов участки завоеванной территории, в том числе и на о. *Наксос*, относились к числу клерухов (κλῆρος — надел). Они оставались афинскими гражданами, зачастую жили в Афинах, сдавая землю в аренду. Однако, когда Наксос в 405 г. (после поражения афинян при Эгоспотамосе) отложился от Афин, клерухи потеряли землю и вернулись в Афины. Если разговор с Евтифроном происходил в 399 г., то убийство должно было произойти до 405 г. Здесь или анахронизм, или Евтифрон подает в суд на своего отца за убийство,

свершившееся уже давно, тем более что дело могло быть передано в суд в течение пяти лет.— *298.*

[13] *Экзегет* — должностное лицо в Афинах, ведавшее исполнением религиозных обрядов, в том числе обряда очищения убийц. Экзегеты обычно назначались в количестве трех человек.— *298.*

[14] Имя *Евтифрон* означает «обладающий прямым умом», «прямодушный», «правильно мыслящий», поэтому-то Евтифрон и считает себя особым человеком.— *298.*

[15] *Зевс*, одолев в битве *своего отца* — титана Кроноса и его родичей — титанов, низринул их в Тартар, где находятся корни земли и моря (*Гесиод.* Теогония 729—740). Кронос же *оскопил своего отца* Урана и лишил его власти (там же 176—181). См. также: Кратил, прим. 30.— *299.*

[16] См.: Алкивиад I, прим. 15.— *300.*

[17] Для Сократа подобные мифологические истории чересчур грубы и примитивны, точно так же как и для самого Платона, который иронически и критически относится к «ложным» рассказам Гомера, Гесиода и других поэтов о богах, так как они, по его мнению, мешают воспитанию граждан (Государство II 377а — 383с). См. также: Государство, кн. II, прим. 27 и 39.

На празднестве *Великих Панафиней* (Всеафинских), т. е. на третий год каждой Олимпиады от 24 до 29 гекатомбеона (июль — август), когда чествовали Афину Полиаду, покровительницу города, торжественная процессия (πομπή) несла в дар своей богине расшитый пеплос, чтобы совершить обряд ее одевания в храме Эрехтейоне на Акрополе. На пеплосе были вытканы подвиги Афины, битвы с Титанами и Гигантами. Подношение богине приурочивалось к 28 гекатомбеону, т. е. ко дню ее рождения. По преданию, именно на Панафинеях в VI в. была сделана комиссией Писистрата запись гомеровских поэм.— *300.*

[18] В оригинале εἶδος, т. е. эйдос — «вид», «образ», «образец», «род», что в данном случае тождественно идее (ἰδέα, ср. выше 5d, ниже 6e). Эйдос — вид и идея (то, что видно) — основные термины платоновского учения об идеях, они выражают структурную особенность предметно-смысловой цельности каждой вещи, оказываясь вúдением предметно-смыслового оформления действительности. Исследование этих терминов см.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., 1930. С. 135—281. Излагая учение Платона об умственно-интуитивном познании идеи, о ее мифологическом и диалектическом понимании, автор дает десятки разных оттенков значений данных понятий. «Эйдос», по подсчетам А. Ф. Лосева, употребляется у Платона 408 раз, «идея» — 96. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 533—547. См. также: Гиппий больший, прим. 23.—*300.*

[19] Один из характернейших терминов Платона — образец, парадигма (παράδειγμα), т. е. та главная идея, глядя на которую можно конструировать другие идеи или вообще предметный мир. Так, например, есть образец-парадигма, по которому строится космос в «Тимее» (31ab), или образец для построения государства (Государство VIII 592b), или образец правления и нравов (там же 561е). См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 552—554.— *300.*

[20] См. прим. 15. *Гефест* — сын Зевса и Геры (см.: Апология Сократа, прим. 25), искусный мастер и бог-кузнец, в древнейшее время отождествлявшийся с огнем (*Гомер.* Ил. II 426, ср. описанную у Гомера борьбу Гефеста с богом реки Скамандром).— *302.*

[21] См.: Алкивиад I, прим. 34.— *307.*

[22] *Тантал* — сын Зевса, фригийский царь, известный своим богат-

ством, он обманул богов, предложив им блюдо, приготовленное из тела собственного сына Пелопа. См. также: Кратил, прим. 26.— *307*.

[23] Пер. Вл. Соловьёва. По мнению схолиаста (p. 225 Hermann), здесь подразумевается (хотя в этом можно и сомневаться) Стасин Кипрский (VII в.), один из так называемых киклических поэтов, автор «Киприй», где излагались события от свадьбы Пелея и Фетиды и похищения Елены до начала Троянской войны (fr. XXIII 1—2 Allen).— *308*.

[24] Эта сентенция, согласно схолиасту трагедии Софокла «Аякс» (ст. 1074), приписывается знаменитому сицилийскому комедиографу Эпихарму (VI — V вв.), близкому по своим взглядам к пифагорейцам. Фрагменты Эпихарма см.: *Diels*. Bd I. Kap. 23; fr. 221 Kaibel).— *308*.

[25] См.: Евтидем, прим. 35.— *313*.

ЛИСИД

Диалог относится к типу пересказанных диалогов (см. Евтидем, преамбула). Сократ опять среди молодежи в палестре. Вопрос о дружбе, поставленный здесь, совершенно естествен для беседы с мальчиком лет 12—13, Лисидом, его другом чуть постарше — Менексеном и юным Гиппоталом, ищущим дружбы Лисида. Беседа происходит в праздник Гермеса (см. прим. 9), покровителя палестры. В ней также намечаются контуры темы, которая четко обозначится в зрелом произведении Платона — «Пире». Дружба — стремление человека к подобному себе, чувство, занимающее срединное положение между добром и злом и характерное для того, кто переживает становление в благе. Дружба основана на стремлении восполнить то «свое», в чем испытывается недостаток и что можно найти у другого, родственного и подобного себе. Окончательного определения дружбы в этом диалоге нет (как, например, и в «Хармиде» не решен вопрос о рассудительности), но здесь уже дана модель для дефиниции другого чувства, тоже имеющего огромный нравственный смысл,— для любви, воплощающей новую по сравнению с дружбой идею. Вспомним, что Эрот (Любовь) в платоновском «Пире» занимает положение между божественным и человеческим миром — это великий демон. Поэтому он тоже пребывает в вечном становлении и стремлении. Он тоже неизменно восполняет «свое» недостающее (ἐνδεής), которое есть у того, кого любят и с кем стремятся соединиться в нечто целостное. Эрот «прежде всего... беден» (203c), «из нужды не выходит» (203d), «все, что он ни приобретает, идет прахом» (203e). Эрот, т. е. Любовь, вечно испытывает неудовлетворение, недовольство собой. «А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды» (204a). Так, боги, обладая полнотой бытия, ни к чему не стремятся (202a — 203a).

Можно сказать, что в «Лисиде» (как и в «Лахете», и в «Хармиде») воплотился опыт молодого, «сократического» Платона, для которого мужество, рассудительность, дружба являются пока еще главными ступенями восхождения к добродетели. И этой возвышенно-наивной тематике соответствует скромный и непритязательный антураж диалогов — палестра, дети, юноши, родители, наставники, слуги, среди которых мудрый Сократ чувствует себя особенно хорошо и спокойно. Он учит собеседников очищать от ложных мнений искомую истину, при этом не испытывает обычного напряжения и готовности к бою, как в острейших спорах с умудренными софистами или их учениками. Таким образом, читая ранние диалоги Платона, можно получить полное представление о начале его философского пути, а также о постепенном становлении

жанра драматически напряженного и композиционно изощренного диалога.

В русских переводах этот диалог обычно назывался «Лисис», иной раз его неточно упоминали как «Лисий» (хотя это последнее имя происходит от Λυσίας, а не от Λύσις). В настоящем издании принято наименование «Лисид», исходящее из норм перевода греческих имен.

[1] *Академия* — пригород к северо-западу от Афин, за Дипилонскими воротами, где находились роща и храм, посвященные герою Академу, а в дальнейшем гимнасий и сад, обнесенный стеной, с жертвенниками Музам, Прометею, Эроту и святилищем Афины. Академия была излюбленным местом отдыха горожан. Дорога к ней была обрамлена стелами в честь погибших героев и гробницами знаменитых афинян. В то время, которое описывает в ранних диалогах Платон, в Академии еще не было его собственной школы. Платон купил гимнасий вместе с прилегающим к нему садом по возвращении из первой поездки в Сицилию (389—387 гг.). Его школа получила название Академия платоновская. Здесь, в частности, учился Аристотель. Академия просуществовала до 529 г. н. э., т. е. почти тысячу лет, и была закрыта византийским императором Юстинианом как рассадник языческой мудрости, которой уже не было места в христианском государстве. Поскольку Сократ шел из Академии в *Ликей* (на восток от Афин), то более близкий путь вел вдоль северной афинской стены мимо Ахарнских и Диомейских ворот к Диохаровым, за которыми расположен Ликей (см.: Евтидем, прим. 1).— *314.*

[2] Окрестности Ликея славились *источниками* прекрасной воды. Один из них носил имя аттического героя Панопса. Об источниках чистой питьевой воды за Диохаровыми воротами писал Страбон (IX 1, 19). *Гиппотал, сын Гиеронима*, подросток лет 15—18, искал дружбы с Лисидом и посвящал ему стихи и прозу. Диоген Лаэрций (III 46) упоминает его как Гиппотала Афинского среди учеников Платона. Других сведений о Гиппотале не имеется. О *Ктесиппе* см.: Менексен, прим. 1, а также Евтидем, преамбула.— *314.*

[2] Софист *Микк* исполнял в палестре, видимо, роль учителя красноречия в отличие от педотрибов (см.: Лахет, прим. 18). Однако в «Евтидеме» Платон изображает двух братьев-софистов, которые одинаково ловко владели обоими искусствами и преподавали их. Судя по тому, что Микку здесь дается положительная оценка, Сократ пока еще не ссорится с софистами и даже имеет среди них приятелей.— *314.*

[4] *Лисид*, сын Демократа из дема Эксоны, происходит из богатой и знатной семьи. Сократ его совсем не знает, поскольку Лисид еще очень юн и не участвовал в беседах (204е). Он уже недурно играет на лире, умеет писать, читать и знает поэзию. Вместе с тем Лисид робко и всецело находится в руках учителей и воспитателей, беспрекословно слушается отца и мать (208а — 209е). Судя по этим данным, ему, видимо, лет 12.— *315.*

[5] О *Демократе* других сведений нет; он земляк Лахета (см.: Лахет, прим. 2).— *315.*

[6] О *Лисиде*, отце Демократа, других сведений нет. См. также Критон, прим. 14 и Феаг, прим. 25. *О еще более древних вещах* — букв.: «о еще более современных Кроносу» вещах (см.: Евтидем, прим. 34).— *316.*

[7] *Геракл* — знаменитый греческий герой, сын Зевса и Алкмены, супруги царя Амфитриона. См. также: Менексен, прим. 20 и Гиппий больший, прим. 28.— *316.*

[8] Эта поговорка не раз встречается у Платона (напр., Горгий 527а — «плетут старухи»; Тэтет 176b — «бабушкины сказки»).— *316.*

[9] *Гермес*, сын Зевса, вестник богов, славившийся изобретательностью ума, считался и покровителем палестр и гимнасиев, ибо

слыл зачинателем состязаний (ср. его эпитет «состязатель» — ἐναγώνιος: Pyth. II 10 Snell — Maehler). Ему был посвящен (Эсхин I 10) праздник Гермеи в Афинах (Aeschinis orationes/Ed. Fr. Blass. Ed. 2. Lipsiae, 1908), Аркадии (*Павсаний* VIII 14, 10) на Крите. По старинному закону Солона (см. Менексен, прим. 51), на празднества Гермеса в палестрах взрослые не допускались, и дети праздновали его вместе с подростками. См. также: Кратил, прим. 69.— *317.*

[10] См.: Менексен, прим. 1.— *317.*

[11] В ориг. καλός τε κἀγαθός, т. е. Лисид воплощал полноту калокагатии (см.: Алкивиад I, прим. 48).— *318.*

[12] Изречение, выражающее один из жизненных принципов пифагорейцев не раз встречается у Платона (напр., Государство IV 424a, V 449c; Законы V 739c).— *318.*

[13] В оригинале παιδαγωγός — педагог, букв.: «ведущий ребенка». Здесь воспитатель — раб, обязанность которого отводить мальчика в школу.— *320.*

[14] На *лире струны* (обычно семь или восемь) натягивались специальным ключом для настройки, играли же на ней с помощью *плектра* — палочки из дерева или слоновой кости.— *321.*

[15] Игра слов: φρονέω — разуметь, быть знающим, а μέγα φρονέω — много о себе думать, гордиться собой.— *323.*

[16] *Ктесипп*, ученик Сократа, был известный спорщик (см.: Евтидем, преамбула). Неудивительно, что Менексен, будучи *учеником* Ктесиппа, тоже оказывается спорщиком и *человеком весьма искушенным* в свои 13—14 лет (см. также: Менексен, прим. 1).— *324.*

[17] См.: Алкивиад I, прим. 31.— *324.*

[18] Богатства персидских царей вошли в поговорку (см. также: Апология Сократа, прим. 53). В данном случае, упоминая *сокровища Дария*, Платон, возможно, по предположению Вл. Соловьева (Творения Платона. Т. 1. С. 325), имеет в виду золотые монеты с изображением Дария, так называемые дарики, бывшие в ходу среди греков, что было вполне наглядным примером для детей, с которыми беседовал Сократ. См. также: Апология Сократа, прим. 19.— *324.*

[19] Эти стихи принадлежат Солону (fr. 13 Diehl), пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— *326.*

[20] Од. XVII 218, пер. В. В. Вересаева, Ср. Пир 195b, где перефразируется эта гомеровская строка.— *327.*

[21] Здесь имеются в виду натурфилософы и, возможно, Анаксагор, автор сочинения «О природе», у которого Ум (Нус) упорядочивает смешение элементов, так называемых гомеомерий, мельчайших материальных частиц (59 A 43 Diels). Аристотель указывал, что «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 A 20 a Diels). Тот же принцип фигурирует у атомистов Левкиппа (67 A I Diels) и Демокрита (68 A 99 a Diels). На основе этого же принципа взаимодействуют магнит и железо, состоящие из подобных атомов (68 A 165 Diels = 200 Маков.).— *328.*

[22] Возможно, здесь имеются в виду известные слова Гераклита: «Неразрывные сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего одно и из одного все образуется», которые приводятся Аристотелем в подтверждение идеи о том, что «и природа стремится к противоположностям, и из них, а не из подобных вещей (οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων) образует созвучие» (22 B 10 Diels).— *330.*

[23] Труды и дни 25—26, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. У *Гесиода* речь идет о том, что существуют две Эриды — богини раздора.

Одна вызывает войны и вражду, а другая побуждает к труду, причем даже ленивого человека (11—24). Платон несколько видоизменяет стихи. Приводим эти строки в переводе В. В. Вересаева:

Зависть питает (κοτέει) гончар к гончару и плотнику плотник,
Нищему нищий, певцу же певец соревнует (φθονέει) усердно.

Здесь «зависть» и «соревнование» выражают благую Эриду. Однако в оригинале у Гесиода стоят глаголы κοτέω — питать злобу, гнев (κότος — длительная, подспудно питаемая злоба или гнев), а также φθονέω — завидовать (φθόνος — зависть). Таким образом, или гесиодовское употребление глаголов с очевидной отрицательной нагрузкой не исключает элемента хорошей зависти и соревнования, или в самом тексте Гесиода ощущается некое несоответствие с предшествующими строками, которое переводчик В. В. Вересаев и стремился преодолеть. Однако Платон как раз говорит не о хорошей зависти, а о враждебности подобного подобному и хорошего хорошему. И в этом контексте необходимо перевести стихи, не смягчая значения глагола κοτέω, что и сделано в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн.— *330.*

24 Здесь чувствуются принципы, установленные Эмпедоклом и Гераклитом. Эмпедокл говорит о силе Любви (φιλία) и Вражды (νεῖκος), благодаря которым стихии притягиваются и отталкиваются в своем круговращении до тех пор, пока, «сросшись в единое вселенское целое, не потеряются в нем» (В 26 Diels). См. также фрагменты Гераклита (В 51 Diels) и Алкивиад I, прим. 13. Платон не раз касается этой проблемы. См.: «Пир», речь Эриксимаха о любви, где говорится о том, что «требуется уменье установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь» (186d), а также прим. 51 о космической гармонии противоположностей. О смешении «противоположных [первоначал]», составивших основу неба, животных и растений, см.: Законы X 889с. См. также: Горгий, прим. 61.— *330.*

25 В сочинении Псевдо-Аристотеля «De mundo» (О мире 5, 396b 7) есть целое рассуждение о том, как «природа стремится к противоположностям» и из них, а не из «подобных вещей» образует созвучие. Здесь приводится множество примеров, обобщающих опыт классической натурфилософии, и в частности Гераклита (В 10 Diels). Мужской пол сочетается с женским, живописец смешивает белые и черные, желтые и красные краски, музыка создает гармонию из высоких и низких, протяжных и коротких звуков, грамматика создает искусство письма из соединения гласных и согласных и т. д. Судя по тому, что Сократ упоминает о «возвышенных выражениях» того, кто учил о влечении *противоположных* начал, это действительно могли быть Гераклит, славившийся высокой поэтичностью языка, и Эмпедокл. Идеи Эмпедокла (В 20, 23 Diels), возможно, послужили основой для рассуждений в трактате «О мире».— *330.*

26 Ср.: *Аристотель.* Никомахова этика VIII 2, 1155а 28—31.— *331.*

27 Поговорка, возможно, восходит к поэту-элегику VI в. Феогниду (fr. 148 Diehl).— *331.*

28 Это рассуждение Сократа о *ни дурном ни хорошем,* а среднем (каковой и является в конечном счете именно дружба) перекликается с другими положениями как в ранних (Хармид 161аb, Евтидем 280е), так и в зрелых (Горгий 467е; Пир 202аb) диалогах Платона. В «Пире», например, признается, что между мудростью и невежеством, прекрасным и безобразным, добрым и злым всегда есть нечто среднее. Эрот, бог любви, не прекрасен и не добр, но он не безобразен и не зол, а находится посредине между крайностями (см. преамбулу).— *331.*

[29] Рассуждение о том, что обладание полнотой бытия исключает стремление, вполне аналогично объяснениям, которые Диотима дает Сократу в «Пире», рассказывая о природе богов и Эрота (см. преамбулу).— *334.*

[30] См.: Евтидем, прим. 37.— *334.*

[31] Здесь перед нами уже вполне отчетливое положение о существовании некоего *первоначала*, или «того, что первое» — ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, т. е., собственно говоря, речь идет о наличии высшей идеи блага, блага самого по себе, ни на чем не основанного, того, что называется Платоном «беспредпосылочным началом» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος), вполне автаркичным и ни в чем не нуждающимся абсолютом (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 621—634). У Аристотеля аналогом этого абсолюта явится «идея идей», «перводвигатель» — πρῶτον κινοῦν, Ум-Нус, сам от себя зависящий и испытывающий высшее блаженство в созерцании самого себя (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1973. С. 38—70). У неоплатоников этим первоначалом станет Единое, которое выше ума (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 677—696).— *336.*

[32] *Цикута* (лат.— cicuta virosa или conium maculatum, греч.— κώνειον, русск.— болиголов) — ядовитое растение, семена которого растирались для получения яда. В Афинах употреблялось для казни осужденных на смерть (см.: Федон 115а — 118а — о казни Сократа; *Ксенофонт.* Греческая история II 3, 56 — о казни Ферамена).— *336.*

[33] Слова Сократа о вожделении к тому, в чем кто-то *нуждается* (ἐνδεές), соответствуют рассуждению в «Пире» (см. выше преамбулу).— *339.*

[34] В оригинале οἰκεῖον — родственное, свое. Сократ хочет сказать, что человек ищет в дружбе нечто ему родственное, свое. Поэтому и далее он утверждает, что друзья по своей природе «родственны» (οἰκεῖοι) друг другу, т. е. они «свои». Именно это «свое», которого ему недостает, ищет стремящийся к дружбе.— *339.*

[35] *Родственное*, или «свое», *тождественно* благу потому, что стремление обладать в дружбе «своим» есть не что иное, как стремление обладать благом (ср. Пир 206b, где любовь — всегда любовь к благу).— *340.*

[36] Рабы, сопровождавшие детей, часто были варварами и плохо говорили по-гречески. То, что рабы *перепились*, характерно, по мнению грека, как раз для варваров.— *340.*

ХАРМИД

«Хармид» — диалог, пересказанный самим Сократом (см.: Евтидем, преамбула). Беседа посвящена разбирательству одной из важнейших составных частей добродетели — сдержанной цельности ума, выраженной греческим словом σωφροσύνη, которое невозможно перевести ни на один современный европейский язык и которое буквально означает «целомудрие» (см. прим. 32). Все собеседники Сократа в той или иной степени известны по другим диалогам. Херефонт — старый друг Сократа (см.: Апология Сократа, Горгий), Критий и Хармид — двоюродные братья, родичи Платона (см.: Протагор, Пир, Тимей, Критий). Действие происходит в 431 г. Сократ, вернувшись из-под Потидеи, отправляется в палестру повидать друзей. Здесь в центре внимания оказывается юный Хармид, отличающийся необычайной красотой, которая, по мнению Сократа, должна обязательно соответствовать красоте душевной.

Хармид, страдающий от головной боли, решил довериться старинному заговору, который Сократ узнал от некоего фракийца. Сократ же готов вылечить юношу, только если тот позволит «заговорить» свою душу, т. е. сделать наилучшим свой разум. Так возникает тема софросины, «целомудрия», свойственного человеку, обладающему так называемой калокагатией (см. прим. 7). Об этой-то беседе, происшедшей, по словам Сократа, «только вчера», и повествует он своим знакомым.

[1] Сократ участвовал в осаде *Потидеи* (город в Македонии, принадлежал Коринфу), т. е. в тех военных действиях, которые послужили началом Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). В общей сложности осада длилась с 432 по 429 г. См. также: Апология Сократа, прим. 32.— *341.*

[2] *Посейдон Таврий,* т. е. Посейдон Бычий, или Бык (ср.: Scut. 104 Rzach). Этому морскому божеству, брату Зевса, приписывали буйный нрав, его именовали также «колебателем земли» и «синекудрым». Бык — одна из древних зооморфных ипостасей Посейдона (так же как, впрочем, и Зевса и Диониса). В мифе о Тесее и в критских мифах Посейдон высылает из моря быка, который оказывается причиной многих бедствий. Согласно легенде, Посейдон спорил с Афиной из-за господства в Аттике (см.: Менексен, прим. 14), и то, что *палестра* названа его именем, совершенно естественно в Афинах. Кроме того, здесь, видимо, имеет место игра слов: Сократ является невредимым из-под Потидеи — города, имя которого связано с Посейдоном (ср. варианты имени бога — Ποτειδᾶς, Ποτιδᾶς), и сразу направляется в палестру, носящую имя этого грозного божества. Царский храм — храм архонта-басилевса (см.: Менексен, прим. 17).— *341.*

[3] См.: Алкивиад I, прим. 10.— *341.*

[4] *Критий,* сын *Каллесхра,* двоюродный дядя Платона по матери, будущий глава Тридцати тиранов, погибший в 403 г. (см.: Менексен, прим. 38), был известен как образованнейший человек, софист и поэт. Критий выступает в диалогах Платона «Тимей», «Критий», «Хармид», «Эриксий» (подлинность этого последнего сомнительна). Ксенофонт писал о нем: «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью» (Воспоминания... I 2, 12). Фрагменты его сочинений см.: *Diels.* Bd II• Kap. 88; в русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты. Вып. 2. Гл. X. *Каллесхр* — брат Главкона; оба они сыновья Крития Старшего (см. прим. 16), отца матери Платона Периктионы.— *341.*

[5] *Хармид* (см.: Феаг, прим. 25) поддерживал Крития в политической борьбе; они погибли в одном сражении (*Ксенофонт.* Греческая история II 4, 19; Воспоминания... III 7). См. также прим. 4.— *342.*

[6] Характерно замечание Сократа, что Хармиду *подобает* (πρέπει), иметь достойную душу. Подобающее, подобное (πρέπον) несет у Платона эстетическую нагрузку, означая нечто соответствующее другому и создающее органичное единство целого. Благодаря подобию все части целого оказываются взаимосвязанными лучше, удобнее, прекраснее. В прекрасном теле обязательно присутствует подобие.— *342.*

[7] Хармид, если судить по дальнейшей характеристике (157е — 158а), является образцом старинно-аристократической калокагатии. Род его древний, знатный, доблестный, величавый и благополучный. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 288—294. См. также: Алкивиад I, прим. 48.— *342.*

[8] Душа и ее способности раскрываются с помощью диалектической беседы, так же как в упражнениях телесных раскрываются физические способности человека.— *343.*

[9] В этой характеристике юного Хармида чувствуется легкая ирония. Хармид, видно, любит порассуждать на высокие темы. Заметим, однако, что представители рода Крития, Хармида (и, добавим, Платона) были талантливыми и одаренными людьми (вспомним знаменитого Солона, да и сам Критий — поэт). Нет ничего удивительного, что Хармид не чужд поэзии.— *343.*

[10] См.: Менексен, прим. 50.— *343.*

[11] *Кидий* — мелический поэт, упоминаемый также у Плутарха в сочинении «О лице, видимом в лике Луны» (см.: Филологическое обозрение. 1894. Т. VI. Приложение. С. 1—41) наряду с Архилохом, Мимнермом, Стесихором и Пиндаром. Цитата из Кидия в рукописях диалога приводится по-разному. См. также: Ион, прим. 13.— *344.*

[12] *Залмоксид* (Залмоксис, Замолксис, Салмоксис), легендарный ученик Пифагора, бывший раб, фракиец, гет или скиф, распространил, вернувшись на родину, пифагорейское учение и за свою праведную жизнь почитался бессмертным (*Геродот* IV 95). Диоген Лаэрций (VIII 1, 2) со ссылкой на Геродота сообщает, что Залмоксиса геты почитали Кроносом и приносили ему жертвы.— *345.*

[13] О единстве *целого* и *частей* см.: Теэтет 204a — 205b. Это единство мыслится не механическим, а диалектическим: целое обладает новым качеством по сравнению с частями (Софист 245a). Поэтому представление об организме как целостном единстве дает возможность лечить не симптомы, больше проявляющиеся в отдельных частях тела, а саму болезнь.— *345.*

[14] В древности верили, что *заклинаниями* можно лечить болезни. Это представление основано на действительном наблюдении: определенным образом подобранные слова, воздействуя на психику, помогают больному справиться с физическим недугом. Лекарь — тот, кто правильно подбирает слова (корень слова «лек» указывает на выбор чего-то и затем собирание в целое, т. е. на произнесение и чтение вслух); лечить — воздействовать с помощью правильно подобранных слов (ср. лат. lego — читаю, собираю, elegans — избранный и т. д.).— *345.*

[15] *Даром Гермеса* считались неожиданные находки, свидетельствующие о том, что бог посылает путникам удачу. См.: Евтидем, прим. 14.— *346.*

[16] Здесь упоминается внук Дропида *Критий* Старший, который фигурирует в «Тимее», где он рассказывает со слов своего родича *Солона* историю Атлантиды, слышанную им еще мальчиком (21a — 25d). Дропид именуется у Диогена Лаэрция (III 1, 1) братом Солона (см.: Менексен, прим. 50). Стихи Солона, посвященные Критию, см. fr. 12—14, 18—20 Diehl. Об *Анакреонте* см.: Феаг, прим. 18.— *346.*

[17] *Пирилампп*, сын Антифонта, был вторым браком женат на сестре Хармида Периктионе, матери Платона. Он, таким образом, муж сестры Хармида, его зять. Этот Пириламп имел сына Антифонта, о котором идет речь в «Пармениде» (126b — 127d). Пириламп упоминается Плутархом как друг Перикла (*Плутарх.* Перикл XIII).— *346.*

[18] *Абарис*, скиф или *гиперобореец*, жрец Аполлона, получил, по преданию, от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (*Геродот* IV 36).— *346.*

[19] В оригинале ὅμοια γϱάμματα — одинаковые (подобные) *буквы*, здесь — одинаково хорошо написанные буквы.— *348.*

[20] См.: Лахет, прим. 35.— *350.*

[21] Ср. «Тимей» (72a), где вспоминается старая пословица: «лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает». Судя по

дальнейшему изложению (164d), рассуждение о «своем» деле Хармид, возможно, слышал от Крития.— *351.*

[22] В ориг. πράττειν и ποιεῖν. Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» (VI 4, 1140а 1—23) Аристотель различает πρᾶξις (творческая деятельность) и ποίησις (делание), становится ясно, что в творческом действии совпадают деятельность и ее цель, а в обычном действии процесс делания мыслится вне его связи с результатом. См. также прим. 23.— *353.*

[23] В ориг. ποιεῖν и ἐργάζεσθαι. Ср.: Гиппий меньший 373de.—*353.*

[24] Ср.: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье» (Труды и дни 311).— *353.*

[25] Страсть софистов к тончайшим дистинкциям в толковании близких по значению слов или синонимов сказывается также в рассуждениях в «Гиппии большем» о «пригодном» и «полезном» (см.: Гиппий больший, прим. 31) и в «Протагоре» о различии между «быть» и «стать» (см.: Протагор, прим. 50).— *354.*

[26] См.: Алкивиад I, прим. 46.— *355.*

[27] Русскому приветствию «здравствуй» (пожелание здоровья, ср. лат. salve) соответствует греческое χαῖρε — «будь весел» и «будь радостен» (пожелание хорошего настроения).— *355.*

[28] См.: Менексен, прим. 51. Схолиаст (р. 290 Hermann) сообщает, что второе из этих изречений было начертано в Дельфах. В оригинале «беде» соответствует ἄτη — ослепление, приводящее к гибели. У Гомера Ата — богиня несчастья, дочь Зевса. О ней см.: Пир, прим. 64.— *356.*

[29] Для Сократа характерно смешение понятий «искусство», (τέχνη) и «наука» (ἐπιστήμη). По Платону, и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие (μανία), о чем идет речь в «Ионе», где рапсод Ион именуется «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (542а).— *357.*

[30] На пиршествах *третья* («совершенная» —см.: Филеб, прим. 59) чаша приносилась в жертву *Зевсу Спасителю* (Сотеру) Это выражение не раз встречается у Платона как образное: собеседники делают третью, окончательную попытку выяснить вопрос.— *359.*

[31] Здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид» (137с — 166с).— *361.*

[32] Здесь обсуждение некоего абстрактного понятия свидетельствует о начале формирования учения Платона об идеях. Знание знания, т. е. знание, сознающее себя как знание, есть не что иное, как идея знания, т. е. знание в чистом виде. Таким образом, здесь налицо попытка найти идею софросины, или «рассудительности», которая и является наукой наук, или «способностью знать вообще», а «знание чего именно» (170d) в отдельности, иначе говоря, конкретное знание отдельных сфер человеческой деятельности, к этому отношения не имеет. Как говорит Сократ, человек, обладающий идеей софросины, не обязан разбираться в многообразии практических наук, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание знания.— *362.*

[33] Здесь имеется в виду известное место из «Одиссеи» (XIX 564—567), где Пенелопа говорит еще не узнанному ею мужу об обманчивых и истинных снах. Первые проходят через ворота из слоновой кости, а вторые — через роговые ворота. У Гомера чувствуется в стихах игра слов, которая не всегда передается переводчиками. Она хорошо выражена в переводе В. В. Вересаева:

Те, что летят из ворот полированной кости слоновой,
Истину лишь за*слон*яют и сердце людское морочат;

Те, что из гладких ворот *рог*овых вылетают наружу,
Те *рок*овыми бывают, и все в них свершается точно.— *367.*

[34] В ориг. τέλος τοῦ εὖ πράττειν, букв.: «завершение благополучия». Но так как слово τέλος — «конец», «цель» (ср.: телеология) имеет в греческом языке значение окончательной реализации, совершенной законченности (ср. Зевс Телейос, т. е. Зевс, приводящий к законченному совершенству), это выражение можно перевести как «совершенное осуществление благополучия».— *368.*

[35] Здесь вполне очевидный намек на гомеровского прорицателя Калхаса, о котором говорится: «Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет» (Ил. I 70).— *368.*

[36] Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее *добра* и *зла,* не является истинным и, наоборот, настоящее знание всегда ведет к благу и пользе (174e). Знание добра и зла стоит для Сократа выше любой науки и создает в человеке подлинное единство всех его духовных и практических сил, которыми отличается настоящая калокагатия (см.: Алкивиад I, прим. 48).— *369.*

[37] Об *учредителе имен* см. в диалоге «Кратил», где говорится, что имя вещи присваивает своего рода законодатель имени — номотет (νομοθέτης, 388e), или мастер имен (δημιουργός, 389a), который создает имена по образцу эйдоса, т. е. идеи, имени (390a). Поскольку же в отношении имен необходимо знание (ἐπίστασθαι, 389d), а знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то учредитель имен должен учиться у диалектика (διαλεκτικός, 390cd), создавая имена не по личному произволу, а в соответствии с объективной природой имен. См. также: Учебник платоновской философии VI 10.— *370.*

[38] Как и в диалогах «Гиппий больший» и «Протагор», здесь не делается окончательного вывода о том, что же такое рассудительность. Главная цель Сократа — заставить читателя задуматься над диалектикой понятия. Ксенофонт, указывая, что Сократ не дал определения софии (мудрости) и софросины — «целомудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное (καλά) и хорошее в нравственном смысле (ἀγαθά), надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать (Воспоминания... III 9, 4).— *370.*

[39] Здесь опять Сократ уподобляется некоему чародею, увлекающему за собой людей своими речами и «заговорами» (см.: Алкивиад I, прим. 58).— *371.*

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ *

Формирование общих понятий платоновской философии. § 1. Пропедевтическая ступень (предельная общность как глобальный факт высокой ценности)

Те сочинения Платона, которые мы определили выше как ранние, достаточно пестры по своему содержанию, и для понимания и толкования

* Следующий далее анализ вышеоткомментированных диалогов — это бóльшая часть вступительной статьи А. Ф. Лосева (другая, меньшая ее часть помещена здесь в начале примечаний), опубликованной ранее в изд.: *Платон.* Диалоги.

каждого из них требуется особый анализ. Поскольку, однако, анализ этот может производиться с разных точек зрения и для разных целей, мы считаем, что для первоначального ознакомления с ранним периодом творчества Платона весьма полезно установить прежде всего логическую последовательность разбираемых им суждений, считая, что без этого невозможен никакой более специальный анализ. Напомним, кроме того, что для характеристики всего этого периода, и в том числе пропедевтической его ступени, важно привлечение не только бесспорно платоновских сочинений, но и тех, которые, хотя и не считаются подлинно платоновскими, все же содержат чисто платоновские идеи.

1. *«Феаг»*. Для ранних сочинений Платона самым важным является, конечно, чисто философский анализ. Чем интересен «Феаг»? Если подходить формально, то это есть рассуждение о том, что такое «даймонизм» Сократа. Однако всякие формальные и слишком общие подходы к сочинениям Платона для нас, конечно, исключаются. Но тогда в чем же сущность дела?

Феаг ищет прежде всего мудрости (122de). При этом мудрым объявляется тот, кто сведущ (ἐπιστήμων) в том деле, которое он совершает (122e). Мудрый возничий тот, кто хорошо управляет лошадьми. После разных уклонений в сторону участники диалога приходят к мысли, что такой глубокой жизненной мудростью является повиновение тому, что Сократ называет «даймон».

Нужно сказать, что термин этот непереводим на современные нам языки. Это едва ли «божественное» начало, так как для «божественного» в греческом языке имеется совсем другой термин — θεῖος. Переводить его как «начало демоническое» значило бы в корне исказить его смысл ввиду всем понятной специфики такого новоевропейского термина. Ближе всего, пожалуй, перевод «демонское». Но и он весьма далек от того, что мы находим в «Феаге». Дело в том, что в этом диалоге имеются в виду вовсе не демоны греческих народных верований, но нечто философское, хотя пока еще и примитивное. В настоящем издании условно принят перевод «гений». Но не надо понимать его как латинский перевод греческого слова «даймон», ибо это означает толкование термина в духе наивной народно-религиозной мифологии, от чего автор «Феага» весьма далек. Не следует понимать «гений» и в новоевропейском смысле, т. е. как наивысшую духовную способность человеческого субъекта, ибо для Платона, как и для всей античности, такое понимание было бы слишком субъективным. В нашем же изложении мы просто отказываемся от всякого перевода и употребляем этот термин в транскрибированном виде — «даймоний», «даймоновское», «даймониальный» и пр. Указанные переводы, конечно, вполне возможны, и мы не должны их избегать. Однако при этом необходимо иметь все время в виду точную понятийную значимость термина. Что же такое этот «даймоний» в данном диалоге по самому существу? Этому вопросу специально посвящен конец диалога (128d — 131a).

Здесь выставляется на первый план даймоний как прежде всего весьма большая сила мысли, и сила эта в человеке — сверхличная. Конечно, она в последнем счете восходит к богам и к судьбе. Но дело не в этом, поскольку и все вообще восходит к богам и судьбе. Сущность даймония заключается в том, что это некий чисто человеческий императив. Он бессознателен и, как мы теперь сказали бы, инстинктивен. В чем же заключается эта сила мысли? Она заключается и в предотвращении разных страданий и несчастий, и в призыве совершать хорошие поступки (129e, 130de). Этот положительный характер даймония нужно особенно подчеркнуть, поскольку исследователи этого диалога склонны ограничивать платоновский даймоний только одними отрица-

тельными функциями. Далее, Сократ понимает этот даймоний как чисто интуитивное начало. И наконец, значимость даймония отнюдь не абсолютная. Влияние его может оказаться и безрезультатным, и тогда для избрания того или иного поведения необходимо использовать другие источники (131a). При этом, поскольку под другими источниками понимаются здесь молитвы, жертвоприношения и прорицания, этим еще больше подчеркивается не чисто религиозное, но именно философское значение даймония.

В таком виде теория даймония в «Феаге» обладает всеми свойствами начального платонизма. Тут еще нет никаких намеков на учение об идеях. Однако здесь уже формулируется то начальное основание платонизма, которое в дальнейшем и приведет к учению об идеях. Даймоний «Феага» есть интуитивное и ни в каком смысле не дискурсивное состояние человеческого сознания, когда оно находится под действием более высоких и более общих идей, когда оно видит в них свою практическую мудрость и когда оно вполне отдает себе отчет в том, что фактические материальные силы борются с этой внутренней силой субъективно сознаваемого императива.

Заметим в заключение, что термин «даймоний» не только не оказался чуждым Платону в его произведениях зрелого периода, но даже получил в них свою логическую разработку: даймоний выступал то как «среднее между богом и смертным» (Пир 202e), то в виде предостерегающего «знамения» (Федр 242bc), то в виде «неложности» даймоновского наряду с божеским (Государство II 382e), то в виде «даймоновской мудрости» высокоразвитой души (Кратил 396d). Везде тут важно то, что даймоний «Феага» вовсе не есть результат старинно-народного и некритического вероучения. Это уже философский термин, хотя еще и достаточно наивный, и логически мало разработанный.

2. *«Алкивиад II»*. Те же самые интересные для нас особенности необходимо находить в диалоге «Алкивиад II». Его неплатоновские черты сами собой бросаются в глаза. В диалоге нет строго проводимой и логически выдержанной композиции. Много здесь второстепенных эпизодов, которые отвлекают нас от главной идеи. Языковые выражения, которые используются в этом диалоге, тоже весьма уязвимы и не всегда уместны. Однако, обращаясь к такого рода более или менее сомнительным диалогам, мы, как сказано выше, вовсе не используем их в целости. В них важны для нас только такие моменты, которые необходимо считать подлинно платоновскими — хотя покамест еще примитивно-платоновскими — независимо от подлинности самих диалогов. А платоновская мысль «Алкивиада II» чрезвычайно важна для характеристики всего раннего творчества Платона.

Именно здесь идет речь о молитве. Казалось бы, тут и разговаривать не о чем. Каждый верующий знает и без всяких рассуждений, что такое молитва. А неверующий тоже знает о молитве всегда что-нибудь существенное, хотя, с его точки зрения, и отрицательное. Но в таком случае зачем же Платону затевать разговор о молитве? Вот тут-то и интересно именно то, что мы называем ранним Платоном. Для нас Платон — учение об идеях, т. е. о разуме, который функционирует и теоретически и практически, а в конце концов — о мудрости. В «Алкивиаде II» говорится вовсе не о том, нужна ли молитва или не нужна, а ставится вопрос совсем другого рода: если молитва существует, то как она возможна и при каких условиях?

Оказывается, что молитва имеет смысл только тогда, когда имеется правильное знание о том, о чем люди просят богов. Можно просить о дурном, но тогда это не есть молитва. Тиран, уповая на помощь богов в своих злых предприятиях, может сколько угодно молиться. Но такая

молитва не только не принесет никакой пользы, не только не угодна богам и может вызвать их гнев, но и вообще бессмысленна. Ничего, кроме зла, от такой молитвы ждать нельзя (141d — 143b). Значит, молитва возможна только в условиях стремления к мудрости и добродетели. А если человек всерьез не знает, где добро, а где зло, то тогда лучше будет ему не молиться, а просто молчать и проявлять сдержанность (150c). Сначала нужно заниматься очищением души от господствующего в ней мрака, далее на основании этого делать выводы о добре и зле, а уже потом молиться о насаждении добра и об отвращении зла (150e).

По поводу философского содержания «Алкивиада II» необходимо с полной убежденностью сказать, что тут перед нами действительно самый настоящий Платон, хотя и ранний. Здесь тоже чисто платоновское учение о мудрости и знании, о действительности правильного человеческого мышления и необходимости ограничивать все хаотически-материальное осмысленно-разумным и идейно-целесообразным. Как именно соотносятся в логическом смысле идея и материя, об этом в диалоге почти нет ни слова, и этому будут посвящены у Платона другие и более отчетливо продуманные диалоги. Но понимание мудрости как основанной на совместном действии идеального и материального начал выражено в «Алкивиаде II» совершенно ясно, как и в «Феаге». В «Феаге» Платона интересовал не столько сам даймоний, сколько мудрость, основанная на целесообразном совмещении идеального и материального. А в «Алкивиаде II» Платона тоже интересует не сама молитва, а только анализ соотношения идеального и материального в этом феномене.

3. *«Менексен»*. По поводу этого диалога также написано очень много и в защиту и в опровержение его принадлежности Платону. И это тоже нас сейчас не интересует, а интересует нас здесь только ранний Платон. В этом смысле та хвалебная речь Сократа героям древности, которая занимает собой почти весь диалог, очень важна. Давая пародию на тогдашние искусственные актерские похвальные речи, Сократ хочет показать, какой должна быть настоящая хвалебная речь и каким должен быть предмет восхваления.

Прежде всего Менексен, желающий поучиться у Сократа, несомненно, преисполнен не какого-нибудь другого, но именно философского интереса (234a). Именно этот философский интерес заставляет Платона критиковать ложный пафос и актерство тогдашних риторов (235b — d). Это вовсе не значит, что оратор не должен быть сильным в слове (236a). Наоборот, Сократ даже хвалится тем, что он учился риторике у Аспазии и музыке у Конна (235e — 236a). Но что же получится, если мы соединим искренний, а не деланный пафос с достаточно развитой техникой изложения?

Получится, что мы должны восхвалять только тех, кто является хорошим по самой своей *природе* (237a). Но это значит также и то, что они должны быть благородно воспитаны и самоотверженны в своих подвигах (237ab). Другими словами, подлинному герою должна быть свойственна *политическая мудрость* (238cd). У подлинного героя его природные качества должны соединяться с законным поведением (239a), а это и есть то, что мы должны называть доблестью (240d, 241d, 243cd, 246ab). Однако отсюда следует также то, что такая мудрая доблесть должна быть знанием, а знание о предмете не может быть без справедливого к нему отношения (246d — 247a). Наконец, эта мудрая, знающая и справедливо оценивающая все предметы доблесть должна зависеть только от себя, а не определяться извне какими-нибудь посторонними обстоятельствами (248a). Вот каким должен быть подлинный предмет восхваления, и вот как нужно его восхвалять.

Черты раннего Платона, таким образом, совершенно ясны. Платон проповедует здесь высокий патриотический предмет, который прекрасен и благ по своей природе, который добродетелен и мудр, который преисполнен знающего и справедливого отношения ко всему другому и определяется сам собой, а не чем-нибудь другим. Ясно, что мысль Платона в философском отношении движется в той же самой теории мудрого знания, что и в «Феаге» и «Алкивиаде II», но покамест она движется скорее как констатация самого факта мудрости и мудрого предмета, чем как логическая разработка этого факта.

4. *Общий характер пропедевтической ступени.* Нетрудно вывести также и общее заключение из трех диалогов раннего Платона, которые мы отнесли к пропедевтической ступени раннего платоновского периода. Именно у Платона везде чувствуются здесь весьма энергичные усилия вырваться с помощью философии из туманного, алогичного и некритического обывательского мышления. Люди, по Платону, пользуются разными словами, смысл которых им самим неясен; и люди эти либо весьма беспомощны в искании истины, либо вовсе ее не ищут. Самое же главное для жизни — это уметь философствовать. А самое главное в философии — это не путаться во взаимно изолированных предметах, но находить их общность, и по возможности более высокую, предельную общность. Ясно, что такого рода предельная общность станет понятной только тогда, когда будет точно формулироваться отношение этой общности ко всем обобщенным ею частностям. Но на данной пропедевтической ступени своего раннего периода Платон покамест еще весьма неопределенно мыслит отношение этой идеальной общности к подчиненным ей материальным частностям. И даймоний в «Феаге», и молитва в «Алкивиаде II», и патриотизм в «Менексене» — все это есть, по Платону, особого рода и весьма высокое знание, особого рода мудрость, особого рода обобщенность. Но правильно будет сказать, что искомая здесь идеальная общность утверждается пока не как точное понятие, но как глобальный, еще не проанализированный факт; логический анализ этого факта заменяется на первых порах выражением восторженного отношения к общежизненной ценности идеальной общности.

Ясно, что выйти за пределы этой необходимой пропедевтики можно было только путем выяснения чисто логических (или диалектических) функций этой предельной общности.

§ 2. Необходимая предпосылка всякого логического мышления (предельная общность как принцип конструирования относящихся к ней частностей)

Эта необходимая предпосылка является, по Платону, предметом отдельной дисциплины, в которой тоже надо уметь различать первичное и вторичное. Если выяснить, в каких ранних диалогах Платона это рассматривается в самой начальной форме, то здесь прежде всего выделяется диалог «Евтидем», в котором утверждается, что такой предпосылкой является всякая осмысленная общность, т. е. такая общность, которая может быть приписана всем своим частностям. Другими словами, всякое обобщение есть приписывание общности какой-нибудь отдельной частности. Когда мы говорим «Иван есть человек», это значит, что общее понятие человека мы предицируем, т. е. приписываем, или предпосылаем, данному единичному представителю этой общности. Без такой предикации невозможно осмысленное суждение, без суждения невозможно и само знание, а без осмысленного знания невозможна

и сама мудрость. Начало этого рассуждения мы находим в «Евтидеме», а дальнейшее его развитие — в «Гиппии меньшем» и в «Алкивиаде I». В общем виде логическую идею этих трех диалогов мы поэтому и обозначаем как идею такой общности, которая берется уже не в глобальном смысле, но как принцип конструирования тех частностей, которые относятся к данной общности.

1. *«Евтидем».* В первой части «Евтидема» (271a — 293b) в самой строгой и решительной форме ставится опять все тот же вопрос о том, что такое знание и как оно возможно. Ответа на этот вопрос здесь не дается, а обсуждаются только предварительные условия для правильного определения знания.

Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо прежде всего иметь в виду, что, в сущности говоря, это вопрос философский, поскольку философия и есть приобретение знания (288d). Следовательно, речь должна идти о природе философского знания. В отличие от тех диалогов, которые выше мы отнесли к пропедевтической ступени раннего творчества Платона, вопрос о природе знания здесь уже с самого начала объявлен как вопрос чисто философский. Но философия требует точности, а поэтому сначала нужно отбросить все те частичные и случайные виды знания, которые вовсе еще не есть предельно обобщенное знание, не есть знание как таковое. В первой части диалога и обсуждаются все подобного рода вторичные знания.

Здесь отвергается прежде всего всякий утилитаризм, который претендует на абсолютность, и, самое главное, здесь отвергается именно абсолютизирование пользы, а не сама польза. Подлинное знание есть только такое, которое является также умением владеть и обязательно пользоваться предметом знания. Владеть золотом и не уметь им пользоваться — это не есть ни знание, ни философия. Врач, который не умеет лечить, плох потому, что у него нет знания своего дела. Даже если бы мы обладали бессмертием, но не могли им воспользоваться, это тоже не было бы знанием, и само бессмертие оказалось бы для нас бесполезным. Знание есть прежде всего умение (288d — 289b).

К этому присоединяется и еще один существенный момент, а именно что то общее знание, которое мы сейчас ищем, должно доставлять нам счастливую жизнь (278e, 290d), не говоря уже о том, что такое знание должно быть мудростью, справедливостью и добродетелью (278de). Поэтому настоящим знанием и настоящим мудрым умением не являются ни просто здоровье, ни просто физическая красота, ни просто богатство и благоденствие, ни земледелие, ни военное дело, ни политика, ни даже царское правление (279a — 293a). Все эти состояния человека и виды его деятельности не есть ни благие, ни дурные, но могут быть и теми и другими. Итак, путь для разыскания счастливого, благого и мудрого знания расчищен. Что же такое тогда это общее знание, истинное знание, предельно значащее знание, или знание как таковое? И как оно возможно? Софисты отрицали самую возможность такого знания, почему в дальнейшем и будет критиковаться этот софистический релятивизм и нигилизм.

Эта критика сначала проводится в диалоге детализированно-логически (293b — 303e), а потом и в общей форме (303d — 304c, 305c — e).

Детализированно-логическое рассмотрение состоит в приведении нелепых софистических суждений и их критике, явной или неявной. Всего софизмов, критикуемых в диалоге, можно насчитать 21. Мы коснемся из них только некоторых важнейших.

Если кто не учился, а потом научился, то, рассуждают софисты, это значит, что знание и незнание, или мудрость и глупость, есть

одно и то же (293с). На самом деле софист должен был бы сказать, что знание и незнание могут принадлежать одному и тому же человеку, но это не значит, что знание и незнание есть одно и то же. Очевидно, софист умеет отличать частности, но не умеет их обобщать в том новом и целом, что их охватывает.

Далее, если перейти к содержанию знания и незнания, то, как говорят софисты, всякий знающий что-нибудь о предмете тем самым знает о нем все. Однако, по мнению Платона, на самом деле софист и здесь спешит со своим обобщением. Если знающий знает что-нибудь о предмете, то он либо знает о нем вообще, но тогда он не знает его частностей, либо он увидел в своем предмете нечто только частное, но тогда тем более нельзя говорить, что он о предмете знания знает все. Поэтому отпадает утверждение софистов и о том, что если знаток знает все, то он не может ошибаться. Это видно на множестве примеров.

Если мы захотим определить, например, искусство, то это далеко еще не значит, что мы тем самым определим и каждое из искусств в отдельности — кожевенное, плотницкое и пр. Чтобы знать, сколько зубов у софиста, надо их пересчитать, а не удовлетворяться общим знанием того, что такое зуб. Везде в таких случаях художник или ремесленник может стать представителем отдельной специальности, но это не значит, что он всегда и фактически есть работник сразу во всех специальных искусствах и ремеслах. Значит, софисты и здесь, по Платону, делают неправильное обобщение, т. е., попросту говоря, они не умеют обобщать (293d — 295а).

Тот же аргумент приводится в диалоге и далее, когда утверждается, что всякий знающий знает свой предмет при помощи душевных актов. Софист делает из этого вывод, что мы все и всегда знаем одинаково, в то время как на самом деле из этого вытекает, с точки зрения Платона, отнюдь не постоянное знание истины, а только знание спорадическое (295а — 297а).

Основная часть этого логически детализированного рассуждения с большим трудом поддается ясной и простой характеристике, но эта последняя все же вполне достижима и сводится к следующему.

Если какое-нибудь *А* принадлежит какому-нибудь *Б* или, иначе говоря, если что-нибудь приписывается чему-нибудь, то предикат и объект есть одно и то же. Из принадлежности одного другому тут же делается вывод о тождестве одного и другого. Отсюда, по мысли софиста, необходимо делать вывод и о том, что знание и незнание ничем не различаются.

У меня есть собака, которая является именно моей собакой. У нее есть самец, который тоже мой. А у самки и самца есть щенята, которые тоже мои. Но раз самцу принадлежат щенята, как его собственные, а сам он тоже принадлежит мне, как моя собственность, следовательно, я тоже собака и отец мой тоже собака. Действительно, рассуждает Платон, принадлежность есть нечто общее. Но если делать из этого вывод о том, что принадлежность есть то же самое, что и тождество, то это значит, по Платону, что принадлежность везде берется у софистов только в абстрактном смысле при игнорировании всякой специфики данной принадлежности. Другими словами, софисты и здесь, хорошо зная единичное, не способны делать на основании этого правильные обобщенные выводы. Если софисты говорят, что принадлежность одного другому есть тождество одного другому, тогда повар, например, который разрезает мясо на куски и его жарит, в то же самое время и себя самого разрезает на куски и поджаривает (297а — 303е).

Далее в «Евтидеме» идет общекультурная и притом уничтожающая критика софистического релятивизма (303d — 305е) и общее краткое

заключение всего диалога (306а — 307с), где после сообщения о спорах с софистами Евтидемом и Дионисодором приводится разговор Сократа с его верным учеником Критоном и дается мрачная характеристика софистов. Поэтому важнее всего та часть диалога, которую мы назвали детализированно-логической.

Если задаться вопросом, какова логическая сущность платоновского «Евтидема», то можно сказать следующее.

Знание есть приписывание, или предикация, чего-нибудь чему-нибудь. Но только предицировать и не делать ничего другого — это значит не применять логического мышления, а заниматься пустой и бессмысленной болтовней. Нельзя приписывать все, что угодно, всему, чему угодно. Надо еще сообразовываться с действительностью, с реальными фактами и каждый раз устанавливать, имеет ли какой-нибудь объективный смысл наша предикация. Если такого смысла установить нельзя, это значит, что она имеет нулевое значение и что никакое реальное знание, попросту говоря, невозможно.

Становится ясным, таким образом, что принцип предикации рассмотрен в «Евтидеме» покамест все еще в слишком общей форме. Здесь установлен только самый принцип образования всякой предельной общности, но здесь еще нет никаких деталей. Эти детали мы найдем в других диалогах, к которым сейчас переходим.

2. *«Гиппий меньший»*. После краткого вступления (363а — 364b) якобы с полной серьезностью в этом диалоге доказывается мысль, что правдивый Ахилл хуже лжеца Одиссея, ведь лгать можно только тогда, когда уже знаешь истину о предмете и занимаешься искажением только хорошо известного предмета. Но правдивый Ахилл тоже знает истинный предмет. Следовательно, Ахилл и Одиссей оба знают истинный предмет и правдивый от лжеца ничем не отличается (364с — 370е). Подобного рода софистическое заключение, конечно, для Платона никуда не годится, поскольку оно основано на переходе от частных явлений к общему с игнорированием индивидуальной специфики каждой такой частности.

Однако софист выдвигает новый аргумент, а именно в связи с вопросом о намеренности или ненамеренности лжи. Кто лжет намеренно, тот знает, что он искажает истину, т. е. он знает, что такое истина. А кто лжет ненамеренно, в результате, например, простодушия, тот вовсе не знает истинного предмета. Поэтому намеренность лжи у лжеца делает его лучше того, кто лжет ненамеренно (370е — 371е). Интереснее всего то, что подобного рода заключение в порядке иронии вложено в уста не софиста, а Сократа, так что формально (но это только формально) остается неизвестным, кто и что именно здесь утверждает.

Наконец, если намеренный лжец лучше ненамеренного, то это относится не только ко всей области знания, но и ко всей области жизненных отношений и поведения. Скороход, например, или врач, делающий свое дело плохо по сознательному намерению, конечно, лучше и выше тех, которые совершают плохое дело или зло без всякого намерения. Первые, поступая плохо, могут поступать и хорошо, если того захотят; а вторые вовсе не могут поступать хорошо, потому что не знают, что же именно нужно считать хорошим (371е — 376b).

На основании всего этого общий смысл диалога «Гиппий меньший» можно было бы сформулировать так. Знание есть приписывание чего-нибудь чему-нибудь. Но если мы ограничимся только таким формальным определением, то все, что только нам угодно, мы имеем право приписывать всему, что только нам угодно. Значит, предикация имеет смысл только тогда, когда она объективно обоснована. Иначе вместо знания получается пустая болтовня. Таким образом, диалог «Гиппий меньший»,

в сущности говоря, преследует ту же цель, что и диалог «Евтидем». Тут, однако, с большей силой подчеркивается мысль о необходимости объективного оправдания всякой осмысленной предикации. Это особенно бросается в глаза при сравнении «Гиппия меньшего» с «Алкивиадом I», где, судя по заключительной части диалога, обсуждается субъективная сторона предикации — «софросина».

Переходим к «Алкивиаду I».

3. *«Алкивиад I»*. После краткого вступления, где ставится вопрос о том, как можно управлять народными массами (103a — 105e), выдвигается положение, что управлять необходимо справедливо, поскольку польза должна быть подчинена справедливости; но чтобы быть справедливым, надо знать, что такое справедливость (106a — 124b). Но для того чтобы знать, что такое справедливость, надо знать то, к чему относить справедливость и где образуется само ее понятие. Это есть область души (124b — 132b). А что же тогда является той стороной души, которая создает справедливую жизнь? Это есть то, что в диалоге именуется непереводимым греческим термином «софросина». Под этой софросиной в диалоге понимается, во-первых, самопознание, во-вторых, такое самопознание, которое является познанием божественного в нас, в-третьих, она есть также принцип познания добра и зла, т. е. то самое знание, которое необходимо для справедливости и справедливого управления обществом и государством (132b — 133e). Кто не может управлять людьми на основании своей софросины, тот пусть лучше предоставит это управление другим (133e — 135b). В настоящем издании термин «софросина» условно переводится как «рассудительность». С ним мы встретимся еще в «Хармиде».

4. *Общий характер диалогов, посвященных разъяснению принципа конструирования.* Сейчас можно сделать и выводы из рассмотренных выше трех диалогов. Именно необходимо сказать, что в «Евтидеме», в его основной части, предпринимается попытка критики софистического учения о том, что все вообще можно говорить обо всем и что поэтому невозможно ни истинное суждение, ни ложное, что все одинаково истинно и ложно. В противоположность этому релятивизму выставляется условие, необходимое вообще для всякого суждения — и истинного и ложного, и для суждения третьего лица, которое не утверждает ни истинного, ни ложного и которое софисты приписывают себе. Тут же, однако, доказывается, что отнюдь не всякое суждение, основанное на предикации, допустимо. Чтобы не быть пустой болтовней, оно должно быть осмысленным.

В «Гиппии меньшем» уже систематически проводится мысль о том, что всякое осмысленное суждение должно иметь для себя объективное основание. Что же касается, наконец, «Алкивиада I», то здесь выдвигается необходимость также и субъективного обоснования для предицирования, а именно осмысленное предицирование не должно кем-то и чем-то обосновываться внешне и механически. Оно должно также еще и опираться на само себя, т. е. на акты самопознающей души, представлять собой объединение и средоточие всех необходимых для истинных суждений актов сознания, т. е. быть «целомудрием», софросиной души и сознания.

Таким образом, то общее, в чем совпадают эти три диалога, есть учение о принципе конструирования тех или иных частностей на основании охватывающей общности. Очевидно, теперь остается уточнить этот принцип конструирования понятий. Но этому будет посвящена уже другая группа диалогов раннего Платона.

§ 3. Развитие основной предпосылки логического мышления (предельная общность как принцип структуры относящихся к ней частностей)

1. *«Лахет».* В диалоге «Лахет» тоже содержится обычное для Платона описание места, где происходит беседа, и дается общая постановка вопроса о воспитании; на примере рассуждения о том, как нужно сражаться молодым людям, показывается, что дело заключается не в каких-либо частностях, а в воспитании души. Основной темой диалога является вопрос о мужестве как о разновидности добродетели (178a — 190d).

Предлагается решение вопроса: мужество есть «какая-то стойкость души». Однако тут же оказывается, что отнюдь не всякая стойкость души есть мужество. Если мужество есть добродетель, то, значит, стойкость должна быть здесь не какая бы то ни было, но стойкость разумная (καρτερία φρόνιμος, 192b — d). Да и не всякая разумная стойкость души есть мужество. Можно употреблять разум и для неправильных решений. Враги, наступающие на нас, тоже разумны, но их разумность неправильная (192d — 193d).

Отсюда возникает новая попытка определить мужество, а именно если мужество есть нечто хорошее и добродетельное, то оно должно быть еще и мудрым. И тогда спорящие предлагают определять мужество как знание того, чего до́лжно страшиться и на что надо отваживаться как на войне, так и во всем другом (193d — 195a). После всякого рода несущественных разговоров (195a — 198b) это определение мужества тоже опровергается: ведь оно указывает только на то, чего необходимо страшиться и на что нужно отваживаться в будущем, но ничего не говорит ни о настоящем, ни о прошедшем. А всякая мудрость, всякое правильное знание, всякая добродетель обязательно обнимают все времена, т. е. они выше всех времен, а не относятся к какому-нибудь одному времени (198b — 199d). После этого остаются только обычные слова о трудности всякого определения, если оно стремится быть точным знанием, и спорящие расходятся ни с чем (199e — 200c).

Теперь позволительно задать себе следующий вопрос: если в диалоге «Лахет» даются разные определения общего понятия и такие определения трактуются как неправильные, то можно ли найти здесь что-либо новое в сравнении с рассмотренными выше диалогами и тот ли самый метод рассуждения применяется здесь, что и там? Нам представляется, что ряд определений здесь дается уже с новой точки зрения.

Это такие определения, которые ранее трактовались как совершенно неправильные, а теперь — как только односторонние. Для определения мужества необходимо учитывать и то, что это есть стойкость души, и то, что это есть разумная стойкость, и то, что это есть добродетельная разумная стойкость, и что цель этой стойкости полагается в том будущем, которое этой стойкостью достигается. Все это моменты, о которых нельзя сказать, что они совсем не имеют никакого отношения к сущности мужества. Все они необходимы, все они действительно способствуют получению подлинного определения, но все они односторонни. Определяемое выше всех этих отдельных определений, оно прежде всего выше своего применения к отдельным моментам времени, хотя в них оно обязательно осуществляется как некоторого рода вневременная целостность. И о том, что здесь преследуется прежде всего проблема целостности, говорится в диалоге не раз (198a, 199b). При этом такого рода целостность, обнимающая собой прошедшее, настоящее и будущее время, тщательно противопоставляется в диалоге прорицаниям и гада-

ниям (198d — 199a), т. е. она обладает характером только логическим, а значит, понятийно-точным.

Кроме этого методологического отличия «Лахета» от вышеанализированных диалогов обязательно нужно иметь в виду и то, что необходимой для предельной общности здесь является функция чисто *структурного* характера. Не только предельная общность полагает свои частности, но и все ее частности связываются ею в одно структурное целое. Не только она определяет свои частности, но и эти частности определяют ее самое, т. е. являются моментами ее собственной структуры. Только в данном случае необходимо, чтобы эти частности брались не в своей односторонности, т. е. не в своей дискретной значимости, но в свете самой же этой общности, в своей смысловой связанности с нею.

Дальнейшую разработку этой новой методологической позиции мы находим в «Евтифроне», который базируется тоже на методах определения частнофункционирующего общего понятия.

2. *«Евтифрон».* В этом диалоге тем общим понятием, которое надлежит определить, является *благочестие,* или святость. После общего вступления (4e — 5e) здесь тоже дается ряд определений, которые окончательно не отбрасываются, но сохраняются как части определяемого общего понятия; и это структурное соотношение общего и частного покамест еще не разрабатывается в деталях, как это было с определением мужества в «Лахете» и как это вообще характерно для Платона, и особенно для его ранних диалогов.

Благочестие определяется в «Евтифроне» сначала как то, что угодно богам (5e — 6e). Здесь, между прочим, дается один философско-символический образ, который будет хорошо использован зрелым Платоном в его «Тимее» (29e — 31b). Именно то общее, что ищется, является «идеей», взирая на которую как на образец и пользуясь которой как образцом (6e) определяющий дает свои определения. Этот символический образ здесь подробно не разрабатывается, как не разрабатывается он и в «Тимее». Однако в этом понятии образца, парадигмы, а также в учении о созерцании этого образца несомненно содержится не только принцип конструктивности, но и принцип структурности. Определение благочестия как того, что угодно богам, тут же, в диалоге, и легко отвергается, поскольку боги — разные, одним угодно одно, а другим — другое, и поскольку сами боги спорят из-за этого между собой (6e — 9e). Но если угодное богам (поскольку сами боги являются разными) является одновременно и чем-то положительным и чем-то отрицательным, то, очевидно, нужно говорить о таком угодном богам, которое угодно не каким-нибудь отдельным богам, но всем богам, вместе взятым. А в таком случае это общее всем богам и, следовательно, общее для благочестия окажется уже за пределами угодности или неугодности, т. е. оно станет тем *бытием* (οὐσία), которое выше тех отдельных его проявлений, которые то нравились, то не нравились богам и которые то проявляются, то не проявляются в благочестии человека (9e — 11b). Чтобы быть предметом угождения и благочестия, надо сначала просто быть, иначе неизвестно будет, кому же и чему надо угождать, и отпадет сама возможность угождения. В чем же тогда заключается само это бытие, в связи с которым благочестие становится именно благочестием, а не чем-то иным?

Говорится, что это есть справедливость. Однако и здесь собеседники устанавливают, что все благочестивое, несомненно, справедливо, но отнюдь не все справедливое есть обязательно благочестивое. Значит, и это определение благочестия отпадает (11b — 12d). Тогда приходится уточнять необходимую здесь разновидность справедливости.

Ею оказывается угождение богам, но и это определение тоже отверга-

ется (12d — 16), ведь мы угождаем и собакам и лошадям, когда о них заботимся (12d — 13c). Значит, и угождение требует для себя уточнения. Это уточнение в дальнейшем приводит к такому понятию, как молитва и приношение жертв богам. Но приносить кому-нибудь жертвы имеет смысл только в том случае, если тот, кто принимает наши дары, нуждается в них. Но боги ни в чем не нуждаются. Значит, принесение жертв богам бессмысленно, а потому и не может характеризовать собой благочестие, не говоря уже о том, что такое принесение даров ничем не отличалось бы от обыкновенного товарообмена (13c — 15b).

Остается вернуться к начальному определению благочестия как угождения богам, и дальше идти уже некуда (15b — 16).

Общий смысл «Евтифрона» ясен. То, что благочестие есть угождение богам, это правильно, но неточно. И то, что благочестие есть стремление к справедливости,— это тоже правильно, но опять-таки односторонне. И наконец, то, что благочестие есть молитва и жертвоприношение, тоже верно, но опять-таки неточно. Все эти моменты общего понятия благочестия, которые правильны, но односторонни, возникают только потому, что дающий эти определения взирает на некую общую идею как на некоторого рода первообраз и формулирует отдельные частности такого первообраза. Следовательно, как и в «Лахете», в «Евтифроне» не только делается упор на предельную общность как на принцип конструирования частностей, но и сама эта предельная общность понимается как их общая идея, в которой эти частности тоже конструированы и в то же самое время находятся в определенном соотношении, т. е. образуют собой единую структуру. Не только общность сказывается в своих частностях, но и эти частности сохраняются в своей общности, образуя единую с ней структуру. При этом подчеркивается интуитивная данность этой структуры, поскольку и термин «идея» (который, между прочим, употребляется Платоном здесь впервые) этимологически связан с процессом интуитивного видения, и частности возникают здесь опять-таки в результате созерцания этого исходного первообраза.

Необходимо указать, что похожие мысли о соотношении предельной общности и тех ее частностей, которые возникают в результате созерцания этой общности в целом, есть также и в диалоге «Гиппий больший». Поскольку, однако, комментарий на этот диалог дан нами ниже, здесь нет необходимости говорить об этом подробно.

Новый оттенок в понимании структуры находим в «Лисиде». В этом диалоге важны такие термины, как «усия», «логос усии», или «эйдос»; при этом подчеркивается, что такая общность не есть механическая сумма своих частей (300d — 302b).

3. *«Лисид»*. После обычного введения (203a — 207d) в диалоге ставится вопрос о том, что такое *любовь* (ἔρως, φίλον). Сначала любовь понимается как принесение пользы. Но такое толкование тут же и критикуется, поскольку в любви имеется в виду не польза вообще, но польза *разумная*, соответствующая наиболее глубоким интересам любящих. Если отец любит сына, то это не значит, что он его будет сажать в свою повозку, чтобы управлять лошадьми. Возничий — это особого рода профессия, которой еще нужно учиться и за которую платят деньги. В отдельных случаях раб, например, будет гораздо полезнее родного сына. Но это не значит, что между рабовладельцем и рабом существует любовь. Итак, дело вовсе не в том, чтобы любимый был связан с любящим лишь на основе грубоутилитарных соображений. Любить кого-либо — это не значит только получать от него пользу или эту пользу доставлять ему. Чтобы польза имела значение для любви, надо еще, чтобы любимый был достаточно разумен и достаточно сведущ в приносимой им пользе (207e — 210a). Но мало и этого.

После небольшого обмена малоинтересными репликами (211a) выставляется новый тезис. Если мы любим лошадей, или собак, или даже какие-нибудь вещи, а они не отвечают нам взаимностью, то, очевидно, для любви и дружбы необходима еще и *взаимность* (211e — 212d). А дальше говорится, что и взаимности мало. Если любящий и любимый связаны между собой на началах взаимности, это значит, что они друг другу в каком-то отношении *подобны*. А если они подобны, то для этого подобия они должны быть еще и хорошими людьми, поскольку дурной человек, будучи связан любовью с другим человеком, не может делать ему что-нибудь дурное. Следовательно, одной пользы, хотя бы и разумной, и одной взаимности, хотя бы и крепкой, мало для того, чтобы существовала любовь (212e — 213d).

Дальше рассмотрение вопроса о взаимности углубляется. То, что друзья подобны друг другу и являются хорошими людьми, это ясно. Дурной противоречит не только хорошему или дурному, но даже и самому себе, почему взаимное подобие дурных, как и взаимное подобие дурного и хорошего, не может служить основой для дружбы (213e — 215a). С другой стороны, хороший довлеет сам себе и ни в чем хорошем не нуждается; и если любящие действительно хорошие люди и друг другу подобны, то они уже не нуждаются в достижении подобия, и, следовательно, подобие еще не есть основа дружбы. Поэтому издавна говорилось не только то, что подобное стремится к подобному, но и то, что подобное стремится именно к неподобному себе и что любовь возможна только между разными людьми. Гесиод говорил, что гончары друг друга ненавидят, как не выносят друг друга и аэды (215b — d). Следовательно, если говорят, что любящие друг другу подобны, то имеется в виду, что это еще неустойчивое, неподвижное, самодовлеющее и самоудовлетворенное подобие. Такого подобия нужно еще *достигнуть*. Любящие не просто подобны друг другу. Они разные, но они *стремятся* к подобию, тяготеют к нему. Тогда оказывается, что дружба возникает не между теми, кто друг другу подобны, и не между теми, кто друг другу противоположны.

Из выражений не очень ясных, которые мы находим здесь у Платона, вытекает тот ясный вывод, что кроме подобия и неподобия, кроме добра и зла существует еще и такая область, которая свидетельствует о том, чтó сразу и подобно и неподобно или сразу является добрым и худым. А это и есть не что иное, как *стремление* одного к другому. Дружественны между собой те люди, которые, будучи друг другу неподобными, стремятся к подобию (215e — 218c).

Однако стремление возможно только там, где известны причины и цель стремления, его направление. Но это направление всегда есть направление только к хорошему, если речь идет действительно о дружбе. Хорошее, добро, оказывается в данном случае причиной стремления, его целью. Но таких причин и целей может быть очень много. Должно существовать нечто такое, что является дружественным стремлением вообще, или «первично дружественным» (πρῶτον φίλον), тем, во имя чего любят, самой сущностью любви (218d — 220b), ее «природой» (220e).

Остается еще один вопрос: если в дружбе мы стремимся от зла к добру при помощи такого вожделения, которое не есть ни добро, ни зло, не значит ли это, что зло мы поставили чересчур высоко, и не значит ли это, что без зла не могут существовать ни дружба, ни само добро? Оказывается, что зло тут вовсе не играет такой решающей роли. Любящий, конечно, стремится к тому, чего он пока еще не имеет, но хочет иметь. Однако не может быть полного разрыва между любящим и любимым или между любовью и предметом любви. Любящим должно

быть свойственно стремление к высокому предмету любви, последний должен быть для них чем-то *своим* (οἰκεῖον), чем-то *родственным.* Поэтому для любви вовсе не обязательно зло и его преодоление, а важно развитие того существенно дружественного, чему родственны любящие и что как раз и осуществляется в любовном стремлении. Таким образом, сущность дружбы не в преодолении зла, которое по самой своей природе не может быть добром, но в культивировании существенно дружественного. В дружбе важна не эволюция зла, но эволюция и становление существенно дружественного (220с — 222b).

Заканчивается диалог выявлением новых трудностей и постановкой новых вопросов (222с — 223b).

После такого анализа «Лисида» попробуем ответить на весьма нелегкий вопрос о том, какова же основная идея этого диалога и в чем его смысл, а также на вопрос о том, что нового мы находим в этом диалоге в сравнении с прежними.

То, что предельная общность есть первообраз для ее частностей, это мы уже знаем хотя бы по «Евтифрону». То, что эта предельная общность имеет свою собственную структуру, это тоже не является для нас новостью. Об этой структуре мы получили достаточно ясное представление уже на основании материалов «Лахета». Да и то, что все частности общего понятия несут на себе его печать и тем самым уже перестают быть только дискретными частностями, это тоже мы можем узнать и по другим диалогам раннего Платона.

Если всерьез поставить вопрос о специфике «Лисида», то, насколько можно судить, подлинно новым является здесь учение о таком проявлении предельной общности в ее частностях, которое оказывается проявлением того специфического, что свойственно этой предельной общности, того, что является ее собственностью, того, что по самому смыслу принадлежит ей; таким образом, общее и частное связаны между собой *родством, смысловой однозначностью.*

Нам представляется особенно важной та часть диалога, в которой отрицается абсолютная значимость зла. Зло действительно нуждается в добре, поскольку само зло есть только отрицание; а чтобы быть отрицанием чего-нибудь, злу необходимо сначала нечто утверждать как правильное и доброе, а уже потом его отрицать. Но если зло нуждается в добре, чтобы быть его отрицанием, то добро вовсе не нуждается в зле. И без всякого зла можно понимать добро как существующее в разной степени или в разных своих элементах. Когда мы рассматриваем картину художника, мы рассматриваем ее не только в ее целости, но и отдельные ее части. Но это не значит, что вся картина есть добро, а отдельные ее части есть зло. Если на картине изображается жестикулирующий человек, то эта жестикуляция вовсе не есть отрицание всей картины в целом, а, наоборот, есть ее вполне необходимый элемент, хотя и частный. На языке Платона это и значит, что картина в целом, будучи положительным и «добрым» достижением, имеет свои отдельные элементы и части как родственные ей самой, как тождественные с ней по смыслу и потому не отрицающие ее, а, наоборот, ее образующие.

Другими словами, если в «Евтифроне» и в самом «Лисиде» говорилось о стремлении общего к частному и частного к общему, то сейчас это стремление понимается еще и как *смысловое,* т. е. как такое, которое оказывается для общности ее подлинной и существенной особенностью, так что и всякое проявление такой общности в ее частностях есть только смысловое; оно не есть зло и не есть использование зла. И то отрицание, или самоотрицание, которое необходимо для общности, когда она проявляет себя в частностях, вовсе не есть отрицание в абсолютном смысле слова и вовсе не есть зло, а только

проявление общности в виде некоей целостности. Здесь туманное предчувствие последующих неоплатонических учений об эманации.

Итак, новизна «Лисида» — в учении о смысловом становлении всякой структурно определенной предельной общности. Но среди диалогов раннего Платона имеется еще один, в котором философская теория развивается в том же направлении. Этот диалог — «Хармид».

4. *«Хармид»*. После обычного вступления с описанием обстановки разговора (153a — 156e) и утверждения о необходимости понимать и исправлять части через целое формулируется задача диалога — показать, что как отдельный орган тела нужно лечить, заботясь о всем теле, а тело лечить через душу, так и в душе основной способностью является та, которая именуется здесь как софросина (157a — 159a). О софросине у нас уже поднимался вопрос при анализе «Алкивиада I», где мы указали также и на непереводимость этого греческого термина. Мы допускаем в качестве перевода его и «рассудительность», и «благоразумие», и «здравомыслие», и «сдержанность», и «умственное целомудрие» (этот последний перевод представляется нам наиболее близким к греческому термину). Оставляя за переводчиками право давать все такого рода односторонние переводы, здесь, в анализе текстов Платона, мы покамест даем этот термин без перевода, в русской транскрипции. Итак, что такое софросина?

Сначала даются три односторонних и потому неправильных определения софросины, которые тут же и отвергаются.

Первое определение гласит, что софросина есть благопристойность и спокойствие души и тела. Это определение односторонне потому, что очень часто прекрасными являются скорость, быстрота, решительность и даже несоразмерность. Хороший атлет не тот, который только спокоен и нерешителен. С одним спокойствием и малой подвижностью недалеко уйдешь и в художественных состязаниях или в рассуждениях, поскольку в них требуется быстрота, понятливость и по возможности незамедлительный охват предмета (159b — 160d).

Согласно второму определению, под софросиной нужно понимать стыдливость души. Это тоже неправильно, поскольку в одних случаях стыдливость хороша, а в других она бывает совсем не хороша, когда, например, бедняк стыдится своей бедности (160e — 161b).

Третье определение гласит, что софросина — «делание своего». Нечто вроде этого действительно входит в понятие софросины. Но почему же здесь речь идет только о «своем собственном»? Ведь можно на основе софросины хорошо делать иной раз и чужое. Кроме того, и свое-то нужно делать не просто какое бы то ни было, но «свое» правильное, истинное, хорошее (161b — 164e). Дальше следует часть диалога (164d — 176d), уже более положительная, в то время как рассмотренная первая часть (157a — 164c) была по преимуществу отрицательной.

Вся вторая часть диалога построена на том, что софросина трактуется как особого рода *знание*. Если софросина есть делание «своего», то для того, чтобы она была добродетелью, делающему «свое» нужно сначала еще понять это делание как нечто положительное. Другими словами, софросина есть и знание себя, и знание другого, и способность оценивать, что хорошо и что дурно. Поэтому то делание «своего», о котором шла речь выше, должно быть правильно построенным самопознанием, т. е. таким, когда наличествует различение добра и зла (164d — 169b).

Но тогда сам собой возникает вопрос о том, чему же служит такое знание, которым является софросина (169c — 172a), и как легче всего приобрести эту софросину как знание знаний (172b — 173a). Правда, и на эти вопросы в диалоге «Хармид» нет определенного ответа.

Именно если мы утверждаем, что обладать софросиной — значит делать «свое» и делать его хорошо, делать со знанием дела, мы, очевидно, утверждаем, что софросина есть истинное мастерство. Но ведь и кормчий, и врач, и стратег тоже мастера своего дела. Но тогда софросина не есть ни мастерство кормчего, ни мастерство врача или стратега. Очевидно, есть какое-то *более общее* мастерство. Но какое же? А такое, которое возникает на основании знания добра и зла. Ведь если софросина — знание всех знаний — не будет знанием добра и зла, тогда никуда не годится и сама сознательность. Чтобы благоденствовать, мало быть сознательным и мало быть мастером. Надо, чтобы софросина была искусным мастерством и в отношении вообще *добра* и *зла*, и, в частности, также для всех искусств, но только в каком-то общем смысле, поскольку мастерство кормчего еще не есть искомая нами общая софросина (173b — 174b). Но в какой же специфической области софросина проявляется как истинное мастерство? Этот вопрос так и остается в диалоге нерешенным, и эта нерешенность основного вопроса о софросине так и формулируется в заключение диалога (174b — 176d).

В чем же основная идея данного диалога, в чем его новизна? Не будем говорить о том, что и «Хармид» тоже посвящен вопросу о структуре предельной общности. Тут тоже все отдельные определения этой общности не являются окончательно неверными, а являются только частичными, безусловно так или иначе входящими в эту предельную общность, составляя ее структуру. Новизна диалога заключается не просто в утверждении структурного характера предельной общности, но в том, что эта предельно общая структура имеет свою собственную специфику, отличную от частностей, входящих в эту основную общность, и потому обладает своей собственной предметностью. Что эта предельная общность проявляет себя в своих частностях смысловым образом, никуда не переходя за свои пределы, это мы хорошо знаем уже по «Лисиду». В определении софросины на первый план выступает здесь тоже «делание своего». Однако это какое-то очень общее мастерство, и создает это мастерство не правильную подвижность корабля, и не здоровую жизнь для больного, и не домашнюю утварь. Но в чем именно заключается эта общность, эта общая предметность, мастерски создаваемая самой этой предельной общностью? О содержательном наполнении этой предельной общности, о ее специфической предметности — об этом в «Хармиде» ничего не сказано. Конечно, важно и то, что фактически дано в «Хармиде». Того, что анализируемая здесь предельная общность есть обобщение не только как процесс, но и как результат, как особая предметность, уже достаточно для того, чтобы настоящий диалог мы считали глубоким.

Прибавим, что к числу ранних диалогов Платона относят обыкновенно и «Протагора», причем из всех ранних диалогов этот является наиболее зрелым. В сущности говоря, содержание «Протагора» очень близко к «Хармиду», но, пожалуй, кое-что здесь дано яснее.

Тут тоже исследуется родовое понятие в его общности, но не только в общности, а еще и в его единораздельной цельности (328d — 334d, особенно 332b — 333d). Сущность тоже трактуется здесь как принцип структуры (338e — 360e, особенно 349b — «сущность», «смысл»).

§ 4. Общая характеристика раннего Платона

Можно сказать одно: ранние произведения Платона ни в каком случае не являются чем-то простым и наивным, чем-то элементарным и понятным, тем, что дается само собой, без всякого анализа. Это очень

трудные сочинения. И трудность их не только философская, но и литературная, и даже историко-культурная. Платон тут выступает не просто как философ, но и как беллетрист, и даже как своеобразный драматург. Те спорщики, которые изображаются у него, иной раз и психологически весьма сложны. Философский ход мыслей то и дело прерывается здесь разными отступлениями, иронией и юмором, которые далеко не везде понятны, сатирой и издевательством, которые затрудняют восприятие защищаемой автором логики. Этим объясняется то, что при всей изученности Платона до сих пор не появилось сводного труда по литературно-философской стилистике его произведений. Еще и теперь приходится прилагать огромные усилия для того, чтобы отделить у раннего Платона философию от внефилософских материалов, а всякое такое отделение по неизбежности оказывается условным и предварительным. При стилистической манере Платона историк античной философии едва ли когда-нибудь будет спокоен за свое исследование.

Волей-неволей уже заранее приходится выбирать какой-нибудь один из возможных путей исследования. Приведенный выше анализ раннего Платона, безусловно, односторонен, так как здесь возможны и другие подходы, ибо вообще всякое художественное произведение допускает множество подходов к себе. Наш подход был, во-первых, чисто философским, а не общестилистическим, а во-вторых, в области философии он был по преимуществу общелогическим, а при рассмотрении конкретных вопросов — диалектическим. В-третьих, наконец, мы стремились проследить становление тех черт философии Платона, которые, проявившись в начале его творчества, получили завершение в работах зрелого периода, став характерными и типичными для платонизма. На основании вышесказанного мы можем представить себе творческую эволюцию раннего Платона в следующем виде.

1. *Постепенность развития.* Прежде всего ранний Платон вовсе не стоял на месте, а тоже развивался. И постепенность этого развития бросается в глаза.

Именно два произведения Платона этого периода — «Апология Сократа» и «Критон» — написаны явно под сильнейшим впечатлением от трагической судьбы Сократа. Никто никогда не сомневался, что это самые ранние произведения Платона. И поскольку смерть Сократа относится к 399 г., несомненно, эти сочинения были написаны уже около середины 90-х годов. Конечно, развитых философских материалов здесь нельзя и ожидать, настолько Платон потрясен гибелью своего великого учителя. Но именно идеи Сократа оказались для Платона исходным пунктом его собственной философии, особенно в первые полтора десятилетия его творчества. Поскольку здесь еще нет влияния пифагорейства, с которым Платон познакомился во время своего первого путешествия в Сицилию (389—387 гг.), можно считать, что ранний период творчества Платона приходится на 399—387 гг.

Чтобы представить себе этого раннего Платона, необходимо, как мы уже говорили, знать, что такое Платон вообще. Но Платон вообще — это теория идей, т. е. субстанционально понимаемых предельных общностей. Чувственный опыт дает нам представление только о текучих и разбросанных телах и событиях, в которых не видно ни начала ни конца и смысл которых остается размытым ввиду своей текучести, очень часто непонятным и просто слепым. Вот эту разбросанность и текучесть Платон и стремится осмыслить. Но осмыслить вещь — значит ее обобщить и именно в свете этой общности понять. А так как научное понимание вещи требует окончательного раскрытия ее смысла, то отсюда и возникает учение Платона об идеях как о предельно разработанных общностях. Можно понимать зрелого Платона и иначе. Но тогда

иначе придется понимать и раннего Платона. И мы вовсе не исключаем других оценок зрелого Платона. Мы останавливаемся здесь только на одной и, как мы думаем, наиболее ясной и максимально требующей своего признания тенденции. Как же в таком случае понимать раннего Платона и какие результаты дало его постепенное развитие в ранние годы?

2. *Этапы развития.* Относительно выяснения подлинности и хронологической последовательности сочинений Платона филологами проведена огромная работа. В кратком очерке мы не беремся за решение данного вопроса. Для этого нужно было либо воспользоваться каким-нибудь одним из многих десятков предложенных решений, либо выставить какое-нибудь еще новое решение. Мы предпочли другой путь. Этапы развития раннего Платона мы поставили своей задачей формулировать не хронологически, но логически.

С этой точки зрения прежде всего бросается в глаза безусловное и всегдашнее намерение Платона — и раннего, и зрелого, и позднего — сохранять, изучать и формулировать самое специфику философии. Эту специфику философии Платон всегда и везде видит в знании, причем знание это должно быть специфично, и, значит, весь вопрос сводится только к изучению этой специфики. Уже сказано, что философское знание должно быть общим, и даже предельно общим знанием. Поэтому неудивительно, что, несмотря на свою религиозную и художественную настроенность, Платон отвергает и всякого рода пророчества или гадания, и восторженный пафос поэтов, хорошо умеющих сочинять художественные произведения, но ничего не понимающих в этих произведениях, ничего о них существенно не знающих. Об этом замечательно говорится в диалоге раннего Платона под названием «Ион», где защищается рациональная природа философского знания вопреки иррациональности гаданий и поэзии.

Что же, спросим мы теперь, находит Платон существенного в том знании, которое он проповедует? Это знание есть прежде всего приписывание чего-нибудь чему-нибудь, предицирование чего-нибудь о чем-нибудь. Но всякое ли предицирование годится для философии? Предицировать нельзя что бы то ни было о чем бы то ни было. Предицирование должно быть осмысленным, т. е. объективно обоснованным. Вначале Платон еще не ставит вопроса о том, что такое объективная действительность, которую мы должны отражать в актах нашей предикации. Но как бы ее ни понимать, она во всяком случае должна иметь место. Только при таком условии суждение будет отвечать своему назначению. Самое главное — это правильно конструировать действительность и правильно ее конструировать при помощи нашего знания. Этому и посвящены диалоги «Евтидем», «Гиппий меньший» и «Алкивиад I». Только эти три диалога можно считать началом философской системы раннего Платона. В некоторой мере философии посвящены также диалоги «Феаг», «Алкивиад II» и «Менексен». Но эти три диалога посвящены по преимуществу знанию не в чисто логическом смысле, но знанию как общежизненной ценности.

Что же дальше? Если иметь в виду проблематику зрелого Платона и разыскивать в раннем Платоне ее предварительную разработку, то в этой проблематике, т. е. в учении об идеях, о предельной обобщенности идей, мы находим у зрелого Платона огромный интерес к теории *структуры* этой предельной общности. Поскольку основная функция общих идей — осмысление бессмысленно текучих вещей, существенным оказывается понимание взаимоотношения структур идей и вещи. Важно ведь не только то, что данная единичная вещь осмыслена через свое отношение к той или другой общей идее. Важно и то, что идеи осмысливают

плохо расчлененную текучесть вещей и что кроме этого они создают в вещах также и их осмысленную структуру. Предельная общность структурна, и все единичные вещи через это тоже структурны. И вот, разыскивая среди сочинений раннего Платона такие, которые относятся к структурной проблематике зрелого Платона, мы наталкиваемся на «Лахета», «Евтифрона», «Лисида» и «Хармида». Признаться, проблематика структуры в систематическом виде до сих пор еще мало кого интересовала из комментаторов Платона. А ведь исследование ее дает весьма ощутимые плоды. Совершенно отчетливо видно, как учение о структуре вызревает в первых двух из только что названных диалогов и как оно дает яркие результаты в двух последних.

Теперь возникает и наш последний вопрос: как же все эти сочинения раннего Платона соотносятся с творчеством зрелого Платона?

3. *Результаты развития.* Можно сразу сказать, чего не хватает этим ранним произведениям. В них дается глобальная обрисовка предельной общности без ее собственно логического анализа; и проблема конструктивной предикации, и проблема структурной предикации почти не доходят до разъяснения вопроса о том, что же такое подлинный и окончательный предел этой предельной общности. Она, конечно, мыслилась объективной, и эта объективность часто весьма настойчиво постулировалась. Тем не менее здесь имелась лишь констатация самого факта объективной действительности без ее подробного анализа. Проблемы конструирования и структурного осмысления трактуются у раннего Платона по преимуществу описательно, а не бытийно. Они являются некоторого рода *феноменологией*, но пока еще не *онтологией* в собственном смысле слова.

На примере «Хармида» мы уже видели, как Платон подошел к проблеме специфической предметности обобщения, но не смог нам рассказать что-нибудь о специфике и об этой самостоятельности предельного обобщения. Зрелый Платон начинает с того, что он всю эту конструктивно-структурную теорию обобщения понимает как абсолютную реальность, как мир *субстанций.* Зрелый платонизм — это ведь не просто теория идей, но теория субстанциальных, онтологических данных идей. Идеи как предельные обобщенности составляют у зрелого Платона свой особый мир, для которого указывается даже специальное место, а именно небесная и занебесная область. Вот этого-то и не было у раннего Платона, и с такого рода новых проблем и начинается зрелый Платон.

В Платоне нас поражает постепенность философского развития. Оказывается, что и сама эта теория субстанциальных, или, как говорят еще, гипостазированных, идей (латинское «субстанция» по-гречески переводится «ипостась») имела свою подготовительную ступень. Именно вопрос о необходимости признавать эти идеи в их гипостазированном виде ставится в «Горгии» и «Меноне». Впервые только в «Федоне» определенно говорится о слиянии идеи и материи в единую субстанцию души или, вообще говоря, жизни, причем эта субстанция рассматривается в связи с особым учением о перевоплощении душ. А в дальнейшем все эти предварительные вопросы о конструировании и о структурах будут везде ставиться у Платона неизменно онтологически. Даже там, где проблема конструирования рассматривается специально, как, например, в «Пире», она обязательно выступает как чисто онтологическая.

Таким образом, философия Платона уже в ранний период строится как восхваление знания, как неизменный гимн разуму, как вопль о необходимости разумно обосновать текучую и становящуюся чувственность. Зрелый Платон отличается только своим всегдашним старанием понимать эти предельно обобщенные идеи, господствующие над иррациональной чувственностью, как идеи субстанциальные, гипостази-

рованные, образующие не только чувственную, но и свою собственную, уже чисто идеальную предметность и действительность. Уже ранний Платон демонстрирует собой интимный пульс наступавшего объективного идеализма. В этом причина огромного интереса к раннему Платону со стороны не только специалистов по истории философии, но и всякого умственно развитого читателя, для которого дороги не только конечные выводы философии, но и ее становление.

А. Ф. Лосев

ИОН

САМОБЫТНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ И ЕГО СВОБОДА ОТ ИРРАЦИОНАЛИЗМА

К первой группе ранних платоновских сочинений относится еще ряд диалогов, в которых Сократ выступает спорщиком по тому или другому философскому, этическому или поэтическому вопросу, постоянно добиваясь ясности понятий и ограничиваясь анализом без подведения окончательных итогов. Об «Ионе» высказывались предположения, что диалог этот был написан еще при жизни Сократа, ввиду краткости, прозрачности и какой-то юной наивности этого сочинения (впрочем, о точной хронологии, конечно, не может быть и речи).

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (530a—d)

1. Сократ, который встретил известного в то время рапсода (исполнителя гомеровского эпоса) Иона Эфесского (о нем мы только и знаем из этого диалога Платона), прибывшего в Афины после одержанной им на состязаниях в Эпидавре победы, расхваливает искусство этого рапсода и заодно искусство Гомера — предмет исполнительской гордости Иона (530b).

2. Но, по мнению Сократа, настоящий рапсод должен быть истолкователем мыслей поэта для слушателей, т. е. должен очень много в этом понимать; Ион как раз и считает себя в этом отношении выше всех прочих рапсодов (530cd).

II. Сущность художественного творчества (531a—536d)

1. Сократ, желающий в этой связи выяснить сущность художественного творчества, утверждает прежде всего, что знание самого предмета заключено во всем и что, следовательно, Ион должен быть сильным в понимании не только Гомера, но и всех других поэтов. Ион же понимает только в Гомере (530e—532c).

2. Сократ делает отсюда вывод, что Ион знает Гомера не в результате выучки (τέχνη) и знания (ἐπιστήμη), которое могло бы иметь только общий характер (532c). Это касается и всякого другого искусства, взятого в целом: живописи, ваяния и других искусств (532d — 533c).

3. Поэтическое творчество совершается при посредстве «божественной силы» (θεῖα δύναμις), которая в других частях диалога именуется также «божественным вдохновением» и «одержимостью» (533e, 534c) или «божественным определением» (θεῖα μοῖρα). Сила эта действует

не посредством разума, но чисто физически, подобно магниту, притягивающему одно кольцо, за которым следует второе, третье и т. д. Она особенно видна на тех бездарных поэтах, у которых бездарны все произведения, кроме одного, написанного, очевидно, не от себя, но именно от бога или музы (533d — 535a).

4. Ион с этим согласен. Он удивляется только тому, что, по словам Сократа, он ничем другим не пользуется, кроме божественного вдохновения. Это и дает повод к дальнейшей беседе (535a — 536d).

III. Критика понимания художественного творчества как результата выучки

1. У Гомера изображаются разные искусства: возничего, врача, кормчего, строителя (537a — d).

2. Каждое из этих искусств требует особой выучки и особых знаний, так что одним искусством нельзя пользоваться в другом искусстве (537e — 538a).

3. Возница, врач, рыболов, гадатель в своей области обладают бóльшими познаниями, чем Гомер и тем более рапсоды, когда последние изображают такого рода области искусства. Значит, рапсод Ион ничего не понимает в этих искусствах, хотя и вдохновенно их воспевает и берется о них судить (538b — 539e).

4. Сбитый с толку Ион утверждает, что он разбирается не в отдельных искусствах, изображаемых у Гомера, но вообще во всем. А поскольку всего знать нельзя, то он тут же сбивается на другое суждение, а именно что он умеет изображать характеры отдельных действующих лиц, т. е., мы бы сказали, разбирается не в изображаемом, но в стиле изображаемого (540a — c). Тем не менее он тут же признает, что эти изображаемые лица больше понимают в своих делах, чем он (540d), и в конце концов ему остается утверждать, что он как следует разбирается только в военном деле. А это Сократу тоже нетрудно опровергнуть, поскольку Иона никто никогда не выбирал в полководцы и полководец вовсе еще не есть рапсод (540a — 541e).

5. *Заключение.* В таком случае, утверждает Сократ, лучше быть божественно-вдохновенным рапсодом, чем ученым хвалителем Гомера. Ирония этого замечания состоит в том, что, по мнению Сократа, лучше быть хорошим рапсодом, чем самодовольным всезнайкой и обманщиком (542ab).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Если оценить диалог «Ион» по существу, то необходимо будет сказать следующее.

1. Первая и наиболее ясная проблема, которой занимается здесь Платон,— это, очевидно, проблема художественного вдохновения. С большой настойчивостью он говорит о чистоте такого вдохновения, его оригинальности или несвязанности с какими-либо другими областями человеческого творчества. В частности, Платон стремится отмежевать художественное вдохновение от изображаемых при его помощи предметов, и особенно от их производственно-практического создания и употребления. Поэмы Гомера — это не курс медицины, не наука о военном деле, о мореплавании и т. д., сколько бы раз Гомер фактически ни изображал многочисленные предметы, относящиеся к упомянутым областям. «Ион», таким образом, это критика вульгарно-производственного понимания

художественного творчества. Сходную мысль о чуждости всякой рассудочной проблематики художественному вдохновению мы уже нашли в «Апологии Сократа» (22bc), ее же мы найдем и в «Протагоре» (347c — 348a).

2. Это, однако, не значит, что Платон проповедует здесь чистейший иррационализм. Художественное творчество имеет свои собственные законы, его произведения всегда точнейшим образом оформлены (взять хотя бы всю технику стиха) и т. д. Кроме того, в дальнейшем (например, из «Гиппия большего» 289d, или из «Федра» 265d, или из «Пира» 210b — 212a) мы узнаем, что прекрасное только тогда прекрасно, когда существует сама идея прекрасного, которую можно было бы приписывать отдельным прекрасным предметам и без которой ни один прекрасный предмет не мог бы быть прекрасным. Следовательно, в целом проповедь чистоты художественного вдохновения в «Ионе» не есть иррационализм, наоборот, здесь закладывается основа для критики иррационализма.

3. Несмотря на то что «Ион» — произведение раннего периода и в нем отсутствует какая бы то ни было философская или философско-эстетическая система, в нем все же содержатся определенные намеки на существенное совпадение того, что здесь называется τέχνη (по-гречески это не только «искусство», но и «ремесло», «выучка», «сноровка», «опытность», «мастерство»), с тем, что здесь называется ἐπιστήμη («наука», «научное знание», «знание существа предмета», «научная дисциплина» и пр.). Как мы будем постоянно убеждаться при чтении Платона, идеалом его, хотя он и настаивает на разделении чистого мышления и практически полезного чувственного восприятия, все же является объединение того и другого, правда, с приматом чистого мышления, но всегда с признанием его утилитарной значимости. Косвенно в «Ионе» и проповедуется эта единая мысленно-чувственная наука, это знание, с помощью которого только и можно разобраться в том, что такое художественное творчество и художественное вдохновение. Идея такого знания здесь еще весьма далека от своего логического развития, но диалог содержит вполне определенные намеки на нее.

4. Наконец, в «Ионе» выступает образ Сократа в том виде, как он вообще дается в большинстве произведений Платона, в особенности у раннего Платона, где пока еще нет собственного платоновского учения, а разрабатываются только сократовские проблемы и только сократовским методом. Перед нами предстает в высшей степени хитрый, умный, ироничный, но всегда и неизменно добродушный и благожелательный искатель истины, и в частности искатель точных и ясных, по преимуществу философско-этических, понятий. Видно, что Сократ очень глубоко вникает в обсуждаемое понятие и потому легко критикует всякие ходячие, обывательские и непродуманные мнения. А поскольку сам он, по-видимому, тоже пока еще не имеет точной логической формулы данного понятия, то он и не стремится дать его раньше времени; он оказывается погруженным в постоянное искательство истины, в постоянную и очень острую вопросо-ответную борьбу. Одну из первых иллюстраций этого не только острого, но и остроумного искания истины, в процессе которого последнее решение отодвигается на неопределенное будущее, и представляет собой диалог «Ион». Косвенно этот диалог можно считать и выпадом Платона против софистов, которые тоже много спорили по философским вопросам, но отнюдь не стремились во что бы то ни стало найти последнюю истину в точно сформулированном виде.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени греческого рапсода Иона, которого нельзя отождествлять с известным Ионом Хиосским, лириком и трагическим поэтом V в. Сократ, беседуя с Ионом, выясняет природу мастерства рапсодов и поэтов.

Перевод диалога «Ион», публикуемый в настоящем издании, выполнен Я. М. Боровским. Впервые был опубликован в изд.: Полное собрание творений Платона: В 15 т. Т. IX / Новый пер. под ред. С. А. Жебелева и др. Пг., 1924; переиздан в однотомнике: *Платон.* Избранные диалоги и затем в изд.: *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 1. Для настоящего издания перевод был заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] *Эфес* — один из 12 ионийских городов в Малой Азии, где, по одному из преданий, родился Гомер и где особенно почитались исполнители его песен.— *372.*

[2] *Эпидавр* — город в области Арголида (Пелопоннес), славившийся храмом в честь бога врачевания Асклепия, сына Аполлона. Праздник в честь Асклепия назывался «Великие Асклепиеи» или «Эпидаврии».— *372.*

[3] Примечательно, что Ион говорит о себе торжественно — во множественном числе, а Сократ иронически поддерживает самомнение рапсода.— *372.*

[4] См.: Евтифрон, прим. 17.— *372.*

[5] Ион хвастливо сравнивает себя со знаменитыми учеными комментаторами V в., аллегорически толковавшими Гомера. *Метродора Лампсакского* не следует смешивать с Метродором Лампсакским — учеником Эпикура. О *Стесимброте*, бравшем большие деньги за обучение, упоминает Ксенофонт в «Пире» (III 6).— *372.*

[6] *Гомериды* — рапсоды, знатоки, хранители и распространители поэм Гомера на о. Хиос, считавшиеся, по преданию, его потомками. Сведения о них имеются у Страбона (География XIV I, 35 // Пер. Стратановского. М., 1964) со ссылкой на Пиндара (Немейская ода II 1). Здесь скорее всего имеются в виду вообще почитатели Гомера.— *373.*

[7] *Гесиод* — автор дидактической поэмы «Труды и дни» и поэмы «Теогония» (VIII в.). Об исполнении рапсодами Гесиода см. у Платона (Законы II 658d). *Архилох* — ямбограф с о. Парос (VII в.).— *373.*

[8] *Цельное*, или единое целое (τὸ ὅλον) — один из основных терминов философии и эстетики Платона. О категории цельности у Платона см.: *Лосев А. Ф.* Эстетическая терминология Платона // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961; *он же.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 330—334.— *375.*

[9] *Сын Аглаофонта Полигнот* с о. Фасос — знаменитый живописец V в. Павсаний в своем «Описании Эллады» подробно рассматривает картины Полигнота в Дельфах, на которых изображено разрушение Илиона и Одиссей в Аиде (X 25—29).— *375.*

[10] *Дедал, сын Метиона,*— строитель критского лабиринта (см. также Алкивиад I, прим. 34). *Элей, сын Панопея,*— легендарный строитель деревянного коня, с помощью которого греки овладели Троей. *Феодор Самосец* — мастер бронзового литья, по преданию, изготовил перстень Поликрата и чашу для Креза, посвященную Дельфийскому оракулу (см.: *Геродот* III 41).— *376.*

[11] Перечисляются мифические певцы и музыканты: *Олимп*, флейтист, связанный с культом фригийской Великой Матери богов; *Фамира,* или Фамирид,— фракийский певец, состязавшийся с Музами и ослепленный ими (*Гомер.* Ил. II 594 сл.); *Орфей*, прославившийся тем, что игрой на кифаре усмирял диких зверей и сумел очаровать бога смерти

Аида, пытаясь вывести из царства мертвых свою жену Евридику (см.: *Овидий.* Метаморфозы X 1—105), погиб, растерзанный вакханками, буйными спутницами бога Диониса, культу которого Орфей был чужд, так как он связан с Аполлоном и Музами — покровителями искусства; ***Фемий***, рапсод с о. Итака, исполнявший песни во дворце Одиссея и пощаженный им как певец во время убийства женихов (Од. I 154; XVII 262; XXII 230 сл.).— *376.*

[12] *Магнесийский камень*, или магнит, назван так по г. Магнесии (Малая Азия), неподалеку от которого был также мидийский г. Гераклея, богатый магнитом; отсюда второе название этого камня — гераклейский (ср. словарь Суда, Ἡράκλεια λίθος). Существует, однако, и другая этимология названия «гераклейский», которое можно читать также «Геракловь», от имени Геракла (при этом имеется в виду сила притяжения магнита) (см.: *Гассенди.* Свод философии Эпикура. М., 1966. С. 221 и прим. 91).— *376.*

[13] *Мелические поэты* — создатели мелоса, т. е. песенной лирики (см. также: Хармид, прим. 11). О *корибантах* см.: Критон, прим. 19.— *376.*

[14] Вакханты и *вакханки* — жрецы и жрицы бога Диониса, охваченные в экстазе нечеловеческой силой. Еврипид в трагедии «Вакханки» рисует выразительную картину вакхического служения Дионису (см. речь Вестника, ст. 677—774). Платон (Федр 244а) пишет: «Но ведь величайшие из благ от неистовства в нас происходят, по божественному, правда, дарованию даруемого». Здесь же (244е — 245а) содержится речь Сократа о разных видах неистовства, в частности исходящего от муз, овладевающего душой поэта и изливающегося в песнях. Ср.: Менексен, прим. 46.— *377.*

[15] Т. е. на Парнасе и склонах лесистого Геликона, горной гряды в Беотии, посвященной Аполлону и музам.— *377.*

[16] Эти слова Платона о поэте приводит Климент Александрийский (VI 18 // (Строматы, творение Климента Александрийского/Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. Представление о поэте, вдохновленном божественной силой, не было специфично только для идеалиста Платона, но было присуще грекам вообще; материалист Демокрит тоже писал: «Без безумия не может быть ни один великий поэт» (68 В 17Diels = 569 Маков.), а также: «Все, что поэт пишет с божественным вдохновением... то весьма прекрасно» (68 В 18Diels = 570 Маков.).— *377.*

[17] *Дифирамб* — гимн в честь Диониса. Слово догреческого происхождения. Сам Дионис тоже именовался Дифирамбом. *Энкомий* — хвалебная песнь (см.: Менексен, преамбула). *Ипорхема* (гипорхема) — песнь в соединении с пляской. *Ямбы* — разновидность декламационной лирики с чередованием краткого и долгого слова в двухсложной стопе (◡ —), по содержанию большей частью сатирические.— *377.*

[18] *Тинних халкидец* — поэт, сочинитель пеанов (см. прим. 19). Порфирий (О воздержании II 18) сообщает: «Эсхил, говорят, рассказывает, что Тинних из всех поэтов, кого Дельфы удостоили написать пеан в честь бога (Аполлона), создал наилучший пеан» (*Porphyre.* De l'abstinence. 1—2/Text établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon. Paris, 1977—1979). Пеан — гимн в честь бога Аполлона.— *377.*

[19] См.: *Гомер.* Од. XXII 1—4:

Сбросил с тела тогда Одиссей многоумный лохмотья.
С гладким луком в руках и с колчаном, набитым стрелами,
Быстро вскочил на высокий порог, пред ногами на землю
Высыпал острые стрелы и так к женихам обратился.

Пер. В. В. Вересаева

и Ил. XXII 131 сл.:

Так рассуждал он и ждал. Ахиллес подошел к нему близко,
Грозный, как бог Эниалий, боец, потрясающий шлемом...

Пер. В. В. Вересаева.— 378.

[20] Герои «Илиады» Гомера: *Андромаха* — жена Гектора, *Гекуба* (или Гекаба) — мать его, *Приам* — его отец. Остров *Итака* — родина Одиссея.— *378.*

[21] Ксенофонт в «Пире» (III 11) упоминает об актере Каллипиде, «который страшно важничает тем, что может многих доводить до слез».— *378.*

[22] *Хоревт* — участник хора.— *379.*

[23] *Мусей* — мифический поэт и прорицатель, ученик Орфея. О Мусее см. у Геродота (VIII 6 и 96) и Платона (Государство II 363c). Мусею приписывались поэмы «Евмолпия», «Теогония» и др.— *379.*

[24] Метафора; ср. Эсхил (Хоэфоры 167): «...сердце пляшет от страха».— *379.*

[25] Критике Платона здесь и ниже подвергается ходячее мнение о том, что занимающиеся Гомером знают «всякое искусство». Это — «подражатели», а «истины они не касаются» (см.: Государство X 598e — 601a).— *379.*

[26] Платон цитирует здесь «Илиаду» XXIII 335—340 (пер. Н. И. Гнедича).— *380.*

[27] Ил. XI 638—640, пер. Я. М. Боровского. Вторая половина второго стиха соответствует стиху 625, что отражено в цитировании Платона и здесь в переводе.— *381.*

[28] Ил. XXIV 80—82 (пер. Н. И. Гнедича).— *381.*

[29] Од. XX 351—353, 355—357, пер. В. А. Жуковского. *Феоклимен* — сын Мелампа. *Меламп* — мифический прорицатель, жрец, основатель культа Диониса в Греции (см.: *Геродот* II 49). *Гомер.* Од. XV 225—255.— *382.*

[30] «Сражение у стен» — заголовок песни XII «Илиады» (в пер. Гнедича — «Битва за стену», в пер. Вересаева — «Битва у стены»). Далее цитируется XII 201—207.— *382.*

[31] *Аполлодор из Кизика* (см. 541c), *Гераклид из Клазомен* и *Фанософен* — афинские стратеги родом из Малой Азии. Афиняне даровали им гражданство за их доблесть. О первых двух см. у Элиана XIV 5: Пестрые рассказы / Пер. С. В. Поляковой. М., 1963; о *Фанософене* — единственное упоминание у Ксенофонта: Греческая история I 5, 18, 19.— *385.*

[32] *Эфесцы*, как и другие ионийцы, считались выходцами из Аттики. По Геродоту (I 147), ионяне чистой крови именно все те, которые «происходят из Афин». В другом месте (VIII 44) Геродот сообщает, что афиняне, пока нынешнюю Элладу населяли пеласги, «были пеласгами и назывались кранаями»; в царствование Кекропа названы были кекропидами, а когда власть наследовал Эрехфей, «они получили имя афинян и, наконец, по имени их предводителя Иона, сына Ксуфа,— ионянами». Таким образом, оказывается, что ионийцы — это древнейшие жители Аттики, переселившиеся в Малую Азию.— *385.*

[33] См.: Евтидем, прим. 35.— *385.*

ГИППИЙ БОЛЬШИЙ

ИДЕАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ ОБЩЕГО КАК ЗАКОНА ДЛЯ ЕДИНИЧНОГО

В науке имеются некоторые, хотя и не очень надежные, основания относить «Гиппия большего» к более позднему периоду творчества Платона (даже ко времени после первой сицилийской поездки Платона в 389—387 гг.). Представляется, однако, что по своему содержанию диалог этот относится все же к раннему периоду.

В «Ионе» подвергаются критике ходячие представления о прекрасном и выясняется несводимость прекрасного к каким бы то ни было другим человеческим представлениям и действиям; в положительном же смысле «Ион» главным образом указывает на божественный источник вдохновения, что, однако, не выходит за пределы традиционных мифологических представлений. «Гиппий больший» тоже весь посвящен отмежеванию эстетической области от всех прочих областей человеческого сознания. Но мы находим в нем и нечто новое: источник прекрасного рассматривается здесь уже не просто как восторг, даруемый Аполлоном и музами, Платон пытается вскрыть философский смысл прекрасного.

Прекрасное здесь рассматривается с точки зрения сущности (οὐσία), а это, как мы увидим ниже, станет центральным понятием всей платоновской философии. Мало того, здесь впервые употребляется другой, чисто платоновский термин — идея (εἶδος). Наконец, прекрасное здесь толкуется как смысл (λόγος), или основание, сущности. Это тоже подход к основной платоновской проблематике. Таким образом, «Гиппий больший» — это прямое продолжение и уточнение «Иона», содержащее зачатки зрелой платоновской терминологии.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

1. Вступление (281a — 287b)

1. Изображается встреча Сократа со знаменитым софистом Гиппием и дается характеристика этого последнего как человека весьма самоуверенного, хвастливого, напыщенного, чересчур следящего за своим внешним видом, беспринципного и болтливого, но побеждающего невежественных людей всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Из-за этого он не имел успеха в строгой Спарте, но зато все другие государства пытаются использовать его для своих политических целей (281a — 285e).

2. Сочинил он и целую речь о прекрасных занятиях. Это дает повод Сократу поставить вопрос о том, что такое само прекрасное, а не просто отдельные прекрасные предметы,— вопрос, представляющий большие трудности для софиста (286a — 287b).

3. Реальная постановка вопроса такова: если справедливые поступки предполагают справедливость вообще, а мудрые — мудрость вообще и, следовательно, справедливость есть нечто и мудрость есть нечто, то и все прекрасные предметы предполагают прекрасное вообще, т. е. прекрасное тоже есть нечто. Вот об этом-то прекрасном вообще, а не об отдельных прекрасных предметах и ставит Сократ вопрос (287b—d).

II. Прекрасное — это не отдельные вещи или живые существа и не формы жизни (287c — 293d)

1. Прекрасное не есть ни прекрасная девушка, ни прекрасная кобылица, ни прекрасная лира, ни прекрасный горшок, потому что каждое такое определение исключало бы возможность быть прекрасными для всех предметов, кроме одного, фигурирующего в определении (287с—288е). Кроме того, подобного рода частичное определение прекрасного через какой-нибудь прекрасный предмет исключало бы фактически имеющуюся в жизни разную степень прекрасного, поскольку прекрасная девушка прекраснее горшка, прекрасная же богиня еще более прекрасна, чем девушка (288е — 289с).

2. Само прекрасное, которое, присоединяясь к любому предмету или живому существу, делает его прекрасным, есть, следовательно, не какой-нибудь отдельный предмет, но особого рода общая идея (εἶδος): приобщившись к ней, все становится прекрасным (289d).

3. Эту идею, однако, нельзя понимать физически (к чему склонен Гиппий), потому что если она есть золото, то как объяснить, что в известной Фидиевой статуе Афины глаза, руки, ноги и прочее сделаны не из золота, но из слоновой кости (289е — 290b)? И нельзя понимать эту идею как нечто физически «подходящее» к другому, потому что, например, для варки каши гораздо больше подходит половник из смоковницы, чем половник из золота (290с — 291d).

4. Гиппий пытается установить, какова идея прекрасного, исходя из того, что́, с его точки зрения, в подлинном смысле всегда и везде прекрасно и к чему он относит здоровье, богатство, почет, роскошные похороны и т. д. Сократу ничего не стоит опровергнуть также и подобного рода определение прекрасного, потому что боги и произошедшие от них герои не хоронят своих предков и сами не нуждаются в роскошных похоронах (291d — 293b). Далее собеседники переходят в поисках определения прекрасного уже на другие позиции, прибегая теперь не к повседневному житейскому опыту, а к отвлеченным категориям.

III. Прекрасное не есть какая-либо из тех категорий, которые при известных условиях могут, а при других не могут быть прекрасными (293е — 304а)

1. Прекрасное — это не подходящее, или приличное (πρέπον), даже если понимать его не физически, а категориально. Ведь приличное только заставляет предметы казаться прекрасными, но совершенно не обеспечивает того, чтобы эти предметы и на самом деле, т. е. объективно, были прекрасными. Таким образом, субъективно понимаемое соответствие одного другому еще не обеспечивает красоты этих предметов (293е — 295b).

2. Прекрасное не есть полезное, или пригодное (χρήσιμον), т. е. оно не есть и объективное соответствие одного другому. Ведь все пригодное пригодно не для всего, а для чего-нибудь, в то время как прекрасное — безотносительно (295с — 296b). Кроме того, пригодное может быть пригодным и для дурного, а это тоже совсем не прекрасно (396bс). Однако полезное и для благих целей (ὠφέλιμον) тоже не может считаться обязательно прекрасным, поскольку прекрасное в этом случае было бы причиной благого, а причина предмета еще не есть сам предмет: отец еще не есть сын (296d — 297с).

3. Прекрасное — это не зрительное или слуховое удовольствие. Ведь прекрасными могут быть законы и занятия, которые несводимы

к зрению и слуху, а также разного рода физические ощущения, как бы люди их ни скрывали (297d — 299b). Но даже если согласиться, что прекрасное действительно сводится к зрительным и слуховым удовольствиям, то и в этом случае необходимо сказать, что зрение доставляет удовольствие вовсе не потому, что оно зрение (ибо иначе не могло бы возникнуть слуховое удовольствие), и слух не потому доставляет удовольствие, что он слух (ибо иначе не могло бы возникнуть зрительное удовольствие). Следовательно, причина удовольствия в обоих случаях — это не зрение и не слух, а нечто третье, что находится вне их, но в то же время каким-то образом их определяет (299c — 300c). Это определение приятного зрения и приятного слуха через находящееся вне того и другого прекрасное нельзя понимать механически. Такое понимание будет отрицанием того «бытия» (сущности), которое и есть это нечто третье, и не поможет раскрыть телесные сущности (σώματα τῆς οὐσίας, 301b), которые нужно иметь в виду, рассматривая соотношение зрения и слуха. Примечательно, что эти слова приписаны Платоном не Сократу, но Гиппию; однако и Сократ в согласии с Гиппием говорит о необходимости соблюдения основания бытия (λόγος τῆς οὐσίας, 301e): что́ представляют собой то и другое вместе, то́ есть и каждое из них; а что́ есть каждое, то́ и оба вместе. При этом, однако, если не рассуждать поверхностно, то полученное нами общее третье — это не просто сумма двух слагаемых, ибо иначе двойка, которая является суммой двух единиц, была бы присуща каждой отдельной единице, т. е. каждая из этих двух единиц тоже была бы двойкой (300d — 302b). Следовательно, в отношении зрительных и слуховых ощущений тоже необходимо утверждать, что прекрасны они не благодаря зрению, слуху или их механической сумме, но в силу того «бытия» (этот термин еще раз употребляется в 302c), которое и отлично от них, и определяет их не в смысле безраздельного тождества, но в смысле все нового и нового специфического своего преломления (302b — 303d). Это бытие нельзя называть просто полезным, просто благим и просто приятным, оно выше этого (303e — 304a).

IV. Заключение (304b — e)

Убедившись в том, что подобного рода споры ему мало что дают, Гиппий объявляет их болтовней и пустословием. Выдвигается антитеза двух собеседников: сбитый со всех позиций Гиппий предпочитает произносить красивые речи в суде, совете и вообще перед властями, чтобы побольше заработать денег; Сократ же, этот постоянный искатель истины, всегда страдает и от бессовестных актеров-софистов, которые считают его занятым мелкими и глупыми вещами, и от самого себя, когда он называет вещи прекрасными, а сам еще не знает и только разыскивает, что такое прекрасное само по себе.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Анализ этот говорит сам за себя. Мы видим, что Платон избрал здесь очень ясный и простой способ развертывания своей основной мысли, так что анализировать этот диалог представляется делом не слишком трудным. Известная неопределенность основного вывода остается, конечно, и здесь, как и во всех ранних сократических диалогах. Но совершенно очевидно, что Платон чем дальше, тем больше утверждается в мысли о

необходимости объяснять пестрое разнообразие и чувственного мира, и области умственных представлений при помощи твердо установленных и незыблемых категорий, которые только и дают возможность осмыслить неразбериху реальной человеческой жизни. Самого определения прекрасного в диалоге все еще нет. Однако проницательный читатель обязательно заметит, что по крайней мере в формальном отношении это прекрасное здесь в точности определено. Оно есть «сущность» и «идея», которые через свой специфический смысл и делают все прекрасные предметы прекрасными. Мы присутствуем здесь при зарождении той платоновской терминологии, которой в дальнейшем будет суждено остаться в истории философии навсегда, вплоть до настоящего времени, хотя и в виде самых разнообразных, можно сказать бесконечно разнообразных, интерпретаций.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени знаменитого софиста Гиппия из Элиды. О нем см. прим. 9 к «Апологии Сократа». См. также: *Gomperz H.* Sophistik und Rhetorik. Leipzig, 1912. S. 68—79. О софистах: *Гиляров А. Н.* Греческие софисты. М., 1888; *Чернышев Б.* Софисты. М., 1929; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 5—141 (библиография). Фрагменты сочинений Гиппия см. у Дильса (Bd II. Кар. 86. Русск. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 2. Гл. 8). Гиппий славился своим «многознанием», что не способствовало глубине его мысли. Ведь еще Гераклит говорил (B 40 Diels): «Многознание не научает уму», а Демокрит учил: «Большой ум, а не многознание до́лжно развивать» (B 65 Diels = 424 Маков.); «...многие многознайки не имеют ума» (B 64 Diels = 425 Маков.). В диалоге Платона Гиппий предстает чрезвычайно самонадеянным, дерзким, хвастливым, но вместе с тем беспомощным в определении прекрасного, что и является темой беседы с ним Сократа. «Гиппий больший» назван так по своим размерам в отличие от другого диалога — «Гиппий меньший».

Перевод диалога «Гиппий больший» в настоящем издании выполнен А. В. Болдыревым; впервые был опубликован в изд.: Полное собрание творений Платона: В 15 т. Т. IX; переиздан в изд.: *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 1. Для настоящего издания перевод заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] *Элида* — область на западе Пелопоннеса, родина Гиппия. Свою речь Гиппий начинает с похвальбы, и в словах Сократа, обращенных к нему, чувствуется ирония: «славный и мудрый», ниже — «мудрый и совершенный». У многих греческих государств было в обычае делать знаменитых софистов послами: Гиппий прибыл из Лариссы фессалийской, Горгий — из Леонтины (Сицилия), Продик — с о. Кеос.— *386.*

[2] Сократ, который только что назвал Гиппия мудрым, здесь же замечает, что «древние мужи», славившиеся мудростью, «держались в стороне от государственных дел»; тем самым он как бы ставит под подозрение мудрость Гиппия. *Питтак, Биант, Фалес* издавна входили в число так называемых семи мудрецов (остальные из них — Хилон, Клеобул, Солон, Периандр. См.: Алкивиад I, прим. 46; Менексен, прим. 50; Феаг, прим. 12). Питтак известен как выборный митиленский верховный правитель — «эсимнет» (VII—VI вв.); о нем — у поэта Алкея,

друга, а потом политического врага Питтака (Fr. 72, 73//Lyra Graeca / Ed. J. M. Edmonds. Vol. I. London, 1963; см. также: Горгий, прим. 51). Биант из Приены (VI в.), в Ионии, прославился своим изречением: «Все мое с собой ношу». Фалес (VI в.) — крупнейший ионийский натурфилософ, по учению которого в основе всего сущего лежит материальная стихия воды. Изречения этих семи мудрецов помещены у Дильса (Bd. I. Kap. 10). Об *Анаксагоре* см.: Апология Сократа, прим. 27.— *386.*

[3] Сократ здесь имеет в виду *искусство* красноречия и в этом смысле противопоставляет себя и софистов *мудрецам из древних.* Ср.: Евтидем, прим. 19 и 57.— *386.*

[4] См.: Ион, прим. 10.— *387.*

[5] См.: Апология Сократа, прим. 9; Горгий.— *387.*

[6] См.: Апология Сократа, прим. 9. Сократ одно время был слушателем *Продика.*— *387.*

[7] См.: Евтидем, прим. 32; Протагор, преамбула.— *387.*

[8] 150 мин = около 4 тыс. руб. (см.: Апология Сократа, прим. 12). *Иник* — город в Сицилии.— *388.*

[9] Ср.: Еврипид: «Ненавижу мудреца (σοφιστής), который мудр не для себя» (fr. 905 N.— Sn.). «Софист» у Еврипида употребляется в общем значении «мудрец» (см.: Протагор, прим. 13), а не «софист». Вряд ли Еврипид мог ненавидеть «софиста», так как сам он был близок к софистам и испытал их влияние.— *388.*

[10] Ср. весь последующий обмен репликами между Гиппием и Сократом, особенно 283е; см. также: Критон, прим. 15.— *388.*

[11] *Фессалия* (С. Греция) славилась своей конницей.— *389.*

[12] Плутарх, рассказывая о реформах Ликурга и упразднении им золотых и серебряных денег, пишет: «В пределах Лаконии теперь не появлялись ни искусный оратор (σοφιστὴς λόγων), ни бродячий шарлатан-предсказатель, ни сводник...» (*Плутарх.* Ликург IX // Сравнительные жизнеописания). Любопытное сопоставление профессии софиста с занятиями шарлатанов — совсем в духе Сократа.— *389.*

[13] Гиппий здесь достаточно объективно оценивает сущность *закона,* в то время как вообще софисты усиленно противопоставляли его природе человека и на этом основании считали, что человеку по природе все дозволено. В «Протагоре» (337d) Гиппий прямо называет закон властителем над людьми (τύραννος τῶν ἀνθρώπων), насилующим природу. См. также: Протагор, прим. 44.— *390.*

[14] Ниже Сократ перечисляет ряд наук, в которых Гиппий считал себя знатоком и в которых так невежественны, по его мнению, спартанцы. В «Протагоре» (342bc), однако, выясняется, что спартанцы не нуждаются в чужеземных подражателях софистам, так как у них достаточно своих истинных мудрецов, с которыми они общаются тайно от иноземцев.— *391.*

[15] *Родословные* (генеалогии) были чрезвычайно распространены в древности. Как авторы древних генеалогий известны Гекатей, Акусилай, Ферекид, Гелланик и сам Гиппий (см.: Die Fragmente der griechischen Historiker / Hrsg. von F. Jacoby. Erster Teil: Genealogie und Mythographie. A. Text. Leiden, 1957).— *391.*

[16] Здесь в общем смысле, как «правители» (см.: Менексен, прим. 17).— *391.*

[17] *Искусство запоминания* — так называемая мнемоника. См. также: Гиппий меньший, прим. 11.— *392.*

[18] *Неоптолем* (гомер.) — сын Ахилла; о *Несторе* см.: Гиппий меньший, прим. 4.— *392.*

[19] *Фидострат* — афинский грамматик. *Евдик* — действующее лицо

диалога «Гиппий меньший». Возможно, у него остановился Гиппий в Афинах.— *392.*

[20] Имеется в виду ответ оракула мегарцам, превозносившим себя над всеми греками (XIV 48 // Scholia in Theocritum vetera / Rec. Wendel. Lipsiae, 1914). Этот же ответ оракула содержится в эпиграмме XIV 73 из «Палатинской антологии» (Bd IV Beckby):

Лучший край на земле — пеласгов родина, Аргос,
Лучше всех кобылиц — фессалийские; жены — лаконки.
Мужи — которые пьют Аретусы-красавицы воду.
Но даже этих мужей превосходят славою люди,
Что меж Тиринфом живут и Аркадией овцеобильной,
В панцирях из полотна, зачинщики войн, аргивяне.
Ну а вы, мегаряне, ни в-третьих, и ни в-четвертых,
И ни в-двенадцатых: вы ни в счет, ни в расчет не идете.

Пер. Ф. А. Петровского в коммент. к кн.: *Феокрит, Мосх, Бион.* Идиллии и эпиграммы / Пер. и коммент. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958. С. 278.— *395.*

[21] Ионийский натурфилософ VI в. Гераклит из Эфеса был знаменит своей диалектикой; стиль его отличался сложностью и метафоричностью, за что он был прозван Темным. Здесь имеется в виду fr. B 82 Diels. Сюда же можно присоединить fr. B 102: «У бога все прекрасно, хорошо, справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым». Эти фрагменты свидетельствуют об иерархийном понимании красоты у Гераклита. Здесь «существуют твердые и определенные, нетекучие формы красоты... и они находятся между собою в определенном, отнюдь нетекучем взаимоотношении» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 350).— *395.*

[22] Гераклит B 83 Diels (см. также прим. 21).— *396.*

[23] См.: Евтифрон, прим. 18. Относительно рассуждения об идее прекрасного в «Гиппии большем» и о разработке этого представления с помощью последовательного развертывания вопросов и ответов см.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 342—348.— *396.*

[24] Речь здесь и ниже идет о статуе Афины Паллады в Парфеноне, изваянной *Фидием* (см.: Протагор, прим. 12).— *397.*

[25] Клятва именем полубога *Геракла* (см.: Лисид, прим. 7) была очень распространена у эллинов.— *398.*

[26] См.: Апология Сократа, прим. 25.— *399.*

[27] *Эак* — сын Зевса, отец Пелея и дед *Ахилла*; см. также: Апология Сократа, прим. 54 и Горгий, прим. 80.— *401.*

[28] Испытывая муки от яда, пропитавшего его одежду, Геракл приказал сложить для себя костер и сгорел на нем (см.: Трахинянки 1097—1208 // *Софокл.* Трагедии / Пер. С. В. Шервинского. М., 1988). За свои страдания он был взят Зевсом на Олимп, а тень его, по Гомеру (Од. XI 601 — 627), скиталась в Аиде. Таким образом, погребение Геракла вовсе не прекрасно, а скорее ужасно и трагично.— *401.*

[29] *Тантал* — фригийский царь (см.: Евтифрон, прим. 22); *Дардан* — родоначальник троянцев; *Зет* — фиванский герой. По мифам все это дети Зевса и смертных женщин, т. е. полубоги, поэтому для них быть погребенными своими потомками или предать погребению отца — нечестиво. *Пелоп* же, сын Тантала (см.: Кратил, прим. 23),— не полубог, значит, погребение для него может быть прекрасным.— *401.*

[30] Ср.: Ион, прим. 8.— *404.*

[31] Употребляемые здесь термины «пригодное» (χρήσιμον) и «полез-

ное» (ὠφέλιμον) имеют у Платона очень тонкое различие. Χρήσιμον соотносится с термином ἄχρηστος (непригодный), а ὠφέλιμον не только с термином ἀνωφελής (бесполезный), но и с термином βλαβερός (вредный). Если «полезный» соотносится с «вредным», значит, оба этих термина имеют более активное значение, чем соотношение «пригодный» — «непригодный». Такое же соотношение «полезное» — «вредное» у Ксенофонта (Воспоминания... IV 6, 8). Э. де Плас считает «пригодное» родственным и связанным с «полезным» (см.: *Platon*. Oeuvres complètes. T. XIV. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Par E. des Places. 2-e partie. Paris, 1964), не вдаваясь в объяснения, тем более что у того же Ксенофонта (там же IV 6, 9) термин «пригодное» равнозначен «полезному». В другом месте (Домострой 6, 4) Ксенофонт пишет: «Полезное мы нашли,— это все, чем человек умеет пользоваться (χρῆσθαι)». Сам Платон в «Меноне» (87е) дает такое определение полезного: «...всякое благо (τἀγαθά) полезно... здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным... Но о том же самом мы порой говорим, что оно и вредит». Г. Шмидт в своей четырехтомной «Синонимике греческого языка» (*Schmidt H.* Synonymik der griechischen Sprache. Bd IV. Leipzig, 1886. S. 170—171) приходит к выводу, что χρήσιμον — это «пригодное само по себе», оно неприменимо для определенной цели, а ὠφέλιμον, наоборот, мыслится полезным для определенной цели. Подобное четкое различие следует из слов Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (II 7, 7): «Или ты замечал, что *для* усвоения нужных знаний, *для* запоминания выученного, *для* здоровья и укрепления организма... ничегонеделание и пренебрежительное отношение ко всему *полезно* (ὠφέλιμα) людям, а труд и забота *ни на что не годны* (χρήσιμα)?» (курсив наш.— *А.Т.-Г.*).— *406.*

32 Эстетика Сократа и его окружения тяготеет к телеологическому, целесообразному представлению о прекрасном (καλόν). Представление, согласно которому прекрасное *есть причина блага*, приводит к выдвижению этического смысла прекрасного. Эту телеологию прекрасного в сократовской эстетике великолепно воплотил Ксенофонт (см.: *Тахо-Годи А. А.* Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве // Эстетика и искусство. М., 1966. С. 15—37). Ср.: Кратил, прим. 83.— *406.*

33 Удивительным образом то же самое определение прекрасного, предположительно данное Гиппию Сократом и тут же им опровергаемое, приводит Аристотель в «Топике» (146 а 22). У Аристотеля, правда, рассуждение чересчур компактно. Вместо этого у его учителя Платона мы находим неторопливое чередование вопросов и ответов, выставляющих предмет в гораздо более понятном, доступном и конкретном виде. О. Апельт (*Platon*. Sämtliche Dialoge. Bd 3. S. 101) правильно думает, что подобного рода определение прекрасного едва ли могло принадлежать недалекому и хвастливому Гиппию. Однако первоначального автора этого определения указать трудно.— *408.*

34 Некоторые переводчики (Карпов, Вл. Соловьев) опускают вопрос Гиппия о собеседнике Сократа и ответ последнего, считая не без основания, что раскрытие Сократом своего инкогнито совсем нелогично, так как Сократ и в дальнейшем продолжает ссылаться на своего мнимого собеседника. Видимо, считают они, здесь позднейшая вставка переписчика. Однако в переводе настоящего издания отражено чтение Барнета и О. Апельта, который правильно считает (Ibid. S. 101, n. 52), что Сократ стыдится не мнимого собеседника, а самого себя, участвующего здесь в разговоре.— *408.*

35 Телесные сущности, или тела сущностей, тела бытия (σώματα τῆς

οὐσίας), чтение рукописи. Некоторые комментаторы, например О. Апельт (Ibid. S. 103—104), читают σχήματα τῆς οὐσίας, т. е. «отношения бытия», так как этот термин подтверждает конструктивный характер мышления Платона и попытки его абстрагироваться от частного к общему. Однако не менее важным аргументом для подтверждения рукописной традиции является соображение о чувственно-телесном понимании эстетических и онтологических категорий у Платона вплоть до самого эйдоса. Такое в основе своей осязаемое и телесное восприятие отвлеченных идей характерно для греческого мышления вообще и есть следствие стихийно-соматических тенденций античной философии. Вспомним, что в греческом языке не было слова «личность». Человек в греческом языке понимается как σῶμα, т. е. «тело». В «Антигоне» Софокла (ст. 676) сказано τὰ πολλὰ σώμαθ' («народ», «люди»). В «Умоляющих» Еврипида (ст. 224) говорится о σώματα ἄδικα («несправедливых людях»). Платон в «Законах» (X 908a), говоря об охране «личной безопасности большинства», выражается так: τοῖς πολλοῖς τῶν σωμάτων. Слово σῶμα понимается во всех этих случаях как нечто личностное. У Ксенофонта (Греческая история II 1, 19) ἐλεύθερα σώματα означает «свободное население». Однако если во всех этих случаях человек в полноте своих духовных и физических сил как-то еще может быть назван «тело», то в «Кинегетике» Ксенофонта (XII 19) есть одно замечательное место (см.: Xenophontis scripta minora / Rec. Didorfius. Lipsiae, 1880), где говорится о «теле добродетели» (σῶμα... ἀρετῆς), т. е. этическое понятие здесь тоже мыслится вполне материально и ощутимо, как это обычно у Гомера (см., например, Од. XXIII 156, где красота изображается наподобие текучей материальной сущности, которую Афина «пролила» на Одиссея). Следовательно, совершенно правомерно можно читать в данном месте и «телесные сущности», и «отношения бытия».— *412.*

[36] Пословица, приводимая и в словаре Суда (Vol. I, p. 735): «Мы живем не как хотим, а как можем» (ср. русск.: «Не так живи, как хочется...») — со ссылкой на это место «Гиппия большего».— *412.*

[37] В схолиях к «Гиппию большему» (p. 327 Hermann) по этому поводу говорится следующее: «Периандр, коринфский правитель, будучи сначала другом народа, впоследствии стал тираном. Управлявший тогда митиленцами Питтак, услышав об этом и боясь за свою репутацию, уселся у алтаря как проситель и требовал освободить его от власти. На расспросы митиленцев о причине этого Питтак ответил, что трудно быть благородным. Узнав об этом, Солон сказал: «Прекрасное — трудно», и отсюда эти слова вошли в поговорку».— *417.*

ПРОТАГОР

ИДЕЯ КАК ПРИНЦИП СМЫСЛОВОЙ СТРУКТУРЫ

Платоновский «Протагор» вполне может рассматриваться как завершение того раннего периода философии Платона, который обычно именуют сократическим. Это пока еще только сам процесс философского искания точных категорий с постоянным исследованием разнообразных логических установок. Однако «Протагора» можно считать самым высоким достижением сократического периода не только потому, что здесь ставится проблема добродетели в целом (в то время как прочие диалоги этого периода рассматривают только отдельные добродетели: «Лисид» — дружбу, «Лахет» — мужество, «Евтифрон» — благочестие), но и потому, что здесь уже намечается переход от постоянного искательства к той позиции, с которой можно начать положительное построение философии. Платон тут уже вплотную подошел к объективному идеализму, хотя

последний пока еще не выражен явно. Как мы увидим далее, здесь тоже, правда, достаточно бегло, фигурируют платоновские термины «сущность» и «идея». И хотя они еще не понимаются онтологически (почему пока еще и нет явно выраженного объективного идеализма), все же новостью нужно считать структурную разработку идеи. А это несомненный шаг вперед в развитии платоновской философии. Таково положение диалога среди прочих произведений Платона. Аид в качестве абсолютной действительности здесь уже не фигурирует; в то же время начинаются попытки заменить его некоторого рода логическими конструкциями.

Другая особенность, которую невольно замечает и всякий читатель «Протагора», и всякий комментатор этого диалога, заключается в том, что, несмотря на его ранний характер и еще достаточно наивную постановку философской проблемы, он чрезвычайно труден для анализа и, несомненно, гораздо труднее тех позднейших и прославленных диалогов Платона, которые трудны из-за самого предмета, а не из-за своей структуры. С точки зрения структуры «Протагор» представляет собой собрание частей, которые иной раз внешне никак между собой не связаны и для установления связи между которыми требуется очень многое додумывать за Платона. Все это было причиной многочисленных толкований «Протагора», ни одно из которых не стало общепринятым; критический обзор этих толкований мог бы явиться предметом обширного исследования.

На основании изучения этой обширной литературы по «Протагору» мы предлагаем наш собственный анализ, а также некоторые поясняющие замечания (для более детального разъяснения потребовался бы весьма обширный комментарий). Схема «Протагора» такова.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (309а — 317е)

1. Сократ и некий Гиппократ, узнав о прибытии в Афины знаменитого софиста Протагора, решают пойти к нему, чтобы набраться у него «знания». При этом Сократ безрезультатно пытается узнать, чего именно Гиппократ хочет от Протагора: если Гомер учит поэзии, Поликлет — ваянию, то чему же учат софисты, и если они учат знанию мудрых вещей, то каких именно? С таким неопределенным настроением оба собеседника идут в дом Протагора (309а — 314с).

2. Протагор остановился у некоего Каллия, у которого в это время оказалось множество разных заинтересованных в философии лиц, перечисляемых и изображаемых у Платона. Среди них известные вожди софистов Гиппий Элидский и Продик Кеосский. Когда все собрались, Протагор объявляет, что он не стыдится быть софистом, что софистика учит тому, как жить, и что прежние поэты и философы тоже занимались софистикой, но только прикрывали это поэзией, музыкой, живописью, гимнастикой и т. п. (314с — 317е).

II. Происхождение добродетели в обществе и у отдельных граждан (318а — 328d)

1. С этого общего вопроса начинается беседа, поскольку Протагор объявил, что он обучает домашним и общественным делам, т. е. тому, как

всем управлять и как везде наилучшим образом говорить (318а — е). Но поскольку Сократ убежден в невозможности путем обычных технических приемов научиться добродетели (желающие научиться зодчеству идут к зодчему, а желающие стать корабельными мастерами — к корабельщику, но, когда они выступают в Народном собрании, они ни у кого ничему не учатся, а дают свои советы согласно здравому смыслу, да и не все добродетельные люди научили своих детей добродетели), то Протагору приходится свой тезис о возможности научиться добродетели доказывать более обстоятельно и на этот раз при помощи мифа (319а — 320b).

2. Протагор рассказывает миф о том, как боги создали людей из земных стихий: Эпиметей наделил их разнородными способностями, Прометей похитил огонь у Гефеста и мудрость у Афины, чтобы даровать людям способность к техническому развитию, и, наконец, Зевс наделил людей чувством совести для разумного общежития, и в частности для общественно-политической жизни. Так Протагор объясняет, почему афинянам не нужно специально обучаться политическим добродетелям (320d — 323а).

3. Врожденность добродетели Протагор доказывает также тем, что добродетель постоянно признают все люди, так что объявляющий себя, например, несправедливым принимается за сумасшедшего (323bc). И если существуют наказания за преступления, то это как раз и указывает на то, что добродетели врождены, но, кроме того, их еще нужно воспитывать и им нужно обучать; если бы это было не так, то не за что было бы наказывать и бесполезно было бы обучать добродетели (323с — 324d). А если у хороших родителей вырастают плохие дети, то это тоже доказательство того, что способности врождены, но в разной мере и их нужно воспитывать, хотя опять-таки умело. Гражданские добродетели связаны с чем-то единым и необходимым, без обучения чему не может существовать общество и никакие родители не могут воспитывать своих детей (324d — 328d).

III. Смысловая структура добродетели (328d — 334d)

1. После краткого эпизода с ироническим восхвалением речи Протагора и самого Протагора Сократом (328d — 329c) ставится вопрос о единстве добродетели и множестве ее проявлений, причем собеседники согласны в том, что единство это существует и что оно аналогично частям лица, различным по своему виду и функциям, а не частям золота, различным лишь по своей величине (329d — 330c).

2. Рассматривая добродетели в отдельности, собеседники устанавливают, что каждая из них есть именно она сама (*А* есть *А*) и не какая-либо другая (*А* не есть не-*А*), как это видно на примере справедливости, благочестия и т. д. (330d — 331b). Но хотя справедливость и не есть благочестие, нельзя, однако, сказать, что она есть нечестивость; это значит, что добродетели в чем-то подобны друг другу, а если они подобны, должно существовать то, в чем именно они подобны, т. е. должно существовать не только их различие или подобие, но и их тождество (331b — 332a).

3. Для определения того, в чем именно заключается тождество всех добродетелей, еще раз подчеркивается их глубочайшее различие, которое состоит не только в том, что они друг другу противоречат, но и в том, что они друг другу противоположны (332b — 333d). С этой точки зрения все не-*А* должны представлять собой нечто единое, подобно тому как раньше

допускалось, что все добродетели имеют между собой нечто общее (333b). Очевидно, Платон хочет сказать, что и все противоречия, и все противоположности в области добродетелей должны совпадать в единой добродетели, которая была бы для них основанием. Это различие добродетелей усугубляется бесконечным разнообразием хаотической стихии жизни (333d — 334d); и мы можем заключить из этого, что следует формулировать такое единство, которое охватывало бы собой всю бесконечность неустойчивых, противоречивых и относительных ее проявлений.

4. Прежде чем продолжить беседу о единстве добродетелей, собеседники — Сократ и Протагор, а потом и другие — весьма длинно бранятся и спорят о том, какие способы беседы допустимы, следует ли вести ее в виде кратких вопросов и ответов или в виде длинных речей (334d — 338e).

IV. Принцип смысловой структуры добродетели (338e — 360e)

1. Этот принцип, к утверждению которого собеседники пришли до перебранки, есть прежде всего некоторого рода *сущность*; для установления ее Платон вкладывает в уста собеседников подробное толкование одной песни Симонида. а) Сравнивая два суждения Симонида — о том, что стать хорошим трудно, и о том, что неверно, будто быть хорошим трудно, Протагор находит здесь противоречие (338e — 339e). Но с участием Продика вопрос решается в том смысле, что здесь нет никакого противоречия, поскольку в одном суждении говорилось «стать хорошим», а в другом «быть хорошим» (339e — 340e), и дело здесь исключительно в противопоставлении понятий «быть» и «стать», т. е. бытия и становления (341a — e). б) Окончательно этот вопрос решается в довольно пространной речи Сократа, который сначала усматривает в обсуждаемых изречениях Симонида прославленное спартанско-критское немногословие (342a — 343c), а затем уточняет слова Симонида (343c — 344b), чтобы тем ярче противопоставить бытие и становление (344b — e). Итак, принцип структуры добродетели есть бытие, твердая и устойчивая сущность, а не смутное и текучее становление. Но это, так сказать, формальный принцип структуры. Что же представляет он собой по своему содержанию?

2. Этот принцип есть знание, потому что а) добродетель есть умение хорошо поступать, а хорошо умеет поступать лишь тот, кто знает, как поступать; это видно хотя бы на примере всех ремесел (345ab). б) Таким пониманием добродетели обеспечивается и то, что хороший может стать дурным, а дурной — хорошим, ибо если нет знания и умения, то и говорить не о чем (345bc). в) Этим же объясняется и то (тут опять все время идут ссылки на Симонида), что постоянно имеет место скорее среднее состояние между хорошим и плохим и что добровольно никто не захотел бы стать плохим, таким становятся разве только по необходимости (345c — 347a). За этим следует г) новая интермедия и новая перебранка между собеседниками (347b — 349a).

3. Знание есть прекрасное, и ему свойственно управлять человеком (352c); мудрость, которая относится к сфере добродетели, есть сила, организующая человека (349b). Вернувшись к определению единства добродетелей и подтвердив прежнюю аналогию с частями лица, собеседники сначала переходят к обсуждению весьма частного на первый взгляд вопроса о мужестве, которое Протагор изымает из общего единства добро-

детелей на том основании, что мужественным может быть и человек недобродетельный. Сократ опровергает эту мысль Протагора: мужество, по Протагору, есть смелость, а смелый знает, на что он осмеливается; следовательно, мужество есть знание (349b — 350c). Не помогает и оговорка Протагора, что не все смелые мужественны (350c — 351b). Однако вывод о тождестве мужества со знанием дается в диалоге не на основе рассуждения о смелости, но на основе рассуждения о благе.

4. Принцип структуры добродетели есть не просто знание и разум, но способность разума выбирать благо, необходимое для жизни. а) Благо есть удовольствие, но не просто само по себе, а за вычетом его дурных последствий; и страдание есть зло не само по себе, но опять-таки в связи с той или другой оценкой его последствий: например, лечение может быть весьма болезненным, но оно не есть зло, поскольку ведет к выздоровлению (351b — 354e). б) Из этого вытекает, что человек совершает зло не ради возможных удовольствий, но из-за незнания того, что такое подлинное благо и удовольствие (355a — e). в) А это в свою очередь заставляет признать, что подлинное благо возникает в результате измерительной (μετρητική) способности человеческого разума выбирать те или другие удовольствия и страдания, имея в виду их жизненную величину и значимость (356a — 357b). г) Вывод: «...нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия и все прочее» (357c).

5. После всех этих прений собеседники возвращаются к вопросу о мужестве, которое Протагор выделяет из системы добродетелей и которое теперь, особенно при сопоставлении с робостью, оказывается не чем иным, как пониманием страшного и нестрашного (358d — 360d). Вместе с тем только теперь выясняется, что вопрос о мужестве вовсе не имеет в диалоге самостоятельного значения, но рассматривается как пример для доказательства того, что всякая добродетель есть результат измерительных функций разума, знания или понимания (360de).

6. Окончательный вывод всего рассуждения: Сократ доказывал невозможность научения добродетели, а теперь сам пришел к выводу, что она есть знание, т. е. нечто доступное изучению; а Протагор, доказывавший, что добродетели возможно научить, пришел к выводу о невозможности такого научения, поскольку он отбросил в добродетели как раз то, что относится к изучению, т. е. знание (361c — 362a).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Весь этот анализ «Протагора» преследует прежде всего цель внести ясность в диалог. Но это требует больших усилий и от комментатора, и от читателей диалога.

1. «Протагор» удивляет обилием тем, плохо согласованных между собой, постоянным перебеганием от одного предмета к другому и многословием, мешающим сформулировать основную логическую линию диалога и его структурно организующие моменты. Формально диалог посвящен вопросу о том, что такое добродетель и можно ли ей научиться. По существу, однако, он содержит такую массу разнородных проблем, что приходится либо признать его бессвязным произведением, либо считать основным в его содержании все-таки проблему добродетели. Не считая возможным приписывать Платону полную бессвязность, мы выбрали вторую альтернативу. Да и сам Платон после бесчисленных уклонений в разные стороны в конце диалога (360de) все-таки возвращается к основной проблеме добродетели и делает в этой связи кое-какие, хотя и не вполне ясные, выводы.

2. Если решиться на то, чтобы видеть полное единство «Протагора» в постановке проблемы добродетели, то с философской точки зрения прежде всего нужно оставить в стороне разного рода беллетристические рассуждения, которые, может быть, и интересны для истории драматургии или для истории диалога, но здесь просто мешают сосредоточиться на одной проблеме. Для этой проблемы не нужны ни длинные вступления (309a — 317e), ни перебранка собеседников (334d — 338e, 347b — 349a), ни кропотливое исследование песни Симонида (338e — 347a), которое сводится к установлению разницы двух философских категорий — бытия и становления, ни многословные речи как Протагора (322d — 328d), так и Сократа (342a — 347a), ни миф об Эпиметее и Прометее (320d — 323a), вносящий в изложение скорее путаницу, чем ясность. Затратив огромное время на разъяснение песни Симонида, сами же собеседники приходят к выводу о невозможности использовать поэтов для решения философских проблем (347c — 348a). Сократ в диалоге ссорится с Протагором, выступая в защиту кратких вопросов и ответов и против длинных речей, а сам произносит еще более длинные речи, чем Протагор, причем довольно комически хвалит немногословие спартанцев в чрезвычайно многословной, растянутой и для всей беседы совершенно ненужной речи (342b — 343b). Правда, при этом Платон талантливо рисует тончайшую изворотливость и Протагора, и Сократа, равно как и всю извилистость их мышления, но основной теме диалога это безусловно мешает. Для историка античной литературы «Протагор» — замечательный художественный материал. Но историку философии приходится оставлять в стороне беллетристику, для того чтобы добиться ясности в постановке и решении основной проблемы.

Произведя все соответствующие купюры, мы начинаем замечать, что Платон довольно отчетливо говорит сначала о происхождении добродетели (318a — 328d), а потом хочет вскрыть смысловую структуру этого понятия (328d — 360e).

3. В разделе, относящемся к проблеме происхождения добродетели, для правильного понимания мифа об Эпиметее и Прометее следует отвергнуть мнение комментаторов, что Протагор здесь сам себе противоречит, думая, что добродетели нужно учиться, и в то же время утверждая ее врожденность. Нам кажется, что здесь нет никакого противоречия. Мы полагаем, будет правильнее заострить мысль Протагора на том, что добродетель доступна изучению именно в силу ее врожденности. Протагор, по нашему мнению, хочет сказать, что если бы совесть и правда не были врождены человеку, то их нельзя было бы и воспитывать в нем. Этот наш вывод делает ясным положение протагоровского мифа в диалоге, иначе он был бы ничем не оправданной вставкой.

4. Что касается проблемы смысловой структуры добродетели, то после исключения указанных выше бесчисленных отклонений мы находим в диалоге большую разницу между разделом 328d — 334d и разделом 338e — 360e. Поскольку первый из них трактует о различии, сходстве и в конце концов о тождестве и единстве всех добродетелей, т. е. о добродетели как о некоего рода единораздельной цельности, мы усматриваем в этом разделе то, что в современной науке обычно носит название структуры. Ведь структура каждого предмета — это и есть его единораздельная цельность. Буржуазные толкователи XIX и первой четверти XX в., находившиеся под влиянием абстрактной метафизики, не употребляли термина «структура», чем и лишали себя возможности дать ясный анализ данного раздела. А ведь через весь этот раздел проходит замечательная аналогия добродетели с человеческим лицом и его отдельными частями: глаз вполне отличен от уха, но они тождественны в своей отнесенности к лицу; и все лицо, с одной стороны, делится на отдельные части, а с дру-

гой — совершенно несводимо ни к отдельным частям, ни к их механической сумме.

Не владея понятием структуры, большинство комментаторов дает весьма путаную концепцию раздела 332b — 333d. В этом весьма трудном разделе диалога Платон сначала устанавливает разницу между противоречащими понятиями (*А* и не-*А*, когда этих не-*А* может быть сколько угодно) и противоположными понятиями (когда для одного понятия существует только одно, противоположное ему). С одной стороны, белое и не-белое, с другой — белое и черное. Однако же все не-*А*, тождественные между собою в своей соотнесенности с *А*, взятые как целое, вполне тождественны с тем единым *В*, которое не просто противоречит нашему *А*, но ему противоположно и как противоположность нашему *А* есть для него нечто единственное. Но ведь это значит, что наши не-*А*, отличные от *А*, но тождественные с ним в каком-нибудь отношении, сливаются в одно *В*, которое и различно, и тождественно с нашим *А* решительно во всех отношениях. Другими словами, Платон здесь очень напористо, но пока еще вслепую нащупывает то, что мы сейчас именуем единством противоположностей. Здесь перед нами наивная лаборатория будущих диалектических конструкций, в которой пока еще отсутствуют и необходимые для диалектики основные категории, и уж тем более необходимая для нее терминология. Замечательно только то, что в этом раннем своем произведении, отыскивая структуру предмета, Платон уже натолкнулся, правда еще слепо, на единство противоположностей, без которого немыслима никакая структура.

5. Установив понятие структуры предмета, Платон необходимым образом наталкивается и на сам принцип этой структуры (338e — 360e). Если в основе всех добродетелей лежит некая общность, проявления которой, как уже показано выше, и представляют собой все отдельные добродетели, то что это за общность? Здесь Платон употребляет свою основную категорию, на которой в дальнейшем будет основываться весь его объективный идеализм и которая в «Протагоре» терминологически проскальзывает едва уловимо, но уже незримо руководит всем указанным у нас сейчас разделом диалога. Категория эта — οὐσία, т. е. «сущность», «смысл» (349b); а поскольку тут же говорится и о «вещи» (πρᾶγμα), которая подчинена этой сущности, имея каждый раз свои особые значения (δύναμις), то перед нами здесь, собственно говоря, уже исток объективного идеализма Платона, хотя пока еще именно только исток. На эту «сущность» Платон натыкается здесь достаточно слепо и пока еще не превращает ее в какую-то особую идеальную действительность. Поэтому совершенно необходимо понимать все упомянутое рассуждение о единой сущности добродетели как учение о принципе ее структуры. Так мы и сделали.

6. В этом учении о принципе многое требует специального комментария. Но мы остановимся только на важнейших моментах.

Во-первых, Платон в «Протагоре» еще гораздо настойчивее, чем в «Гиппии большем», пытается занять не мифологическую, а философскую позицию. Основой действительности в «Апологии» и «Критоне» был Аид, а истоком художественного вдохновения в третьем диалоге, «Ионе»,— «божественная сила». В «Протагоре» же впервые ставится вполне философский вопрос о том, что́ требуется для того, чтобы установить логически четкое понятие добродетели. Оказывается, что уже само множество добродетелей возможно лишь в силу того, что есть добродетель вообще, подобно тому как для зеленого и красного цвета необходим цвет вообще. Тут уже дело не в Аиде и не в загробных наградах и наказаниях, но в том, как нужно мыслить себе любую категорию человеческого мышления и познания в самом четком и точном виде.

Однако ясно, что перед нами преддверие не только трактовки философии как науки, но и объективно-идеалистической трактовки философии, поскольку установленный в диалоге принцип отдельных добродетелей уже мыслится как организующая и оформляющая сила, хотя сам термин «идея» здесь отсутствует.

Во-вторых, чрезвычайно важна в «Протагоре» не абстрактно-изолированная, но практически действенная трактовка этого принципа как «измерительной» способности выбирать лучшее (356a — 357b).

В-третьих, не следует удивляться тому, что Платон в поисках принципа добродетели сводит его в конце концов к знанию (357d — 358d). Ведь знание есть и некоторого рода практическая способность и умение, владение методом конструирования. Правда, комментаторы Платона считают обычно, что знание у него понимается как нечто абстрактное, изолированное, далекое от жизни и исключительно головное. Платон действительно везде говорит о чистоте и точности знания в отличие от всего чувственного, смутного и беспорядочно-текучего. Но разделение это он производит только для того, чтобы тут же показать, как эмпирически-чувственное организуется и оформляется при помощи точного знания.

Кроме того, для правильной оценки платоновской (да и вообще античной) теории добродетели как знания,— теории, согласно которой невозможно добровольно совершить зло, важно иметь в виду, что все подобного рода античные теории — это результат, может быть, и наивной, но вполне серьезной убежденности в *цельном характере человеческой личности*, которая пребывает в гармонии и с самой собой, и со своими идейными принципами, и с обществом. Комментаторы слишком спешат заклеймить эту сократо-платоновскую теорию как интеллектуалистическую. Не надо забывать, что в основе этого античного интеллектуализма лежит чувство высокой идейности подлинно человеческой жизни, проповедь принципиальности и надежда на неотступность человека от высоких идей и принципов.

В-четвертых, в науке всегда было много шума относительно какого-то гедонизма Платона; основанием для этого послужило то, что в «Протагоре» (351b — 354e) Платон трактует благо как удовольствие. В связи с этим Вл. Соловьев даже отрицал принадлежность «Протагора» Платону и приписывал этот диалог известному проповеднику наслаждения как основы всей человеческой жизни Аристиппу Киренскому (за что получил достойную отповедь от другого знатока античной философии, С. Н. Трубецкого) *. Действительно, удовольствие понимается здесь платоновским Сократом вовсе не узко и вовсе не как основа жизни, а очень широко, просто как субъективная сторона всякой целесообразной человеческой практики. Даже сам термин «удовольствие» для Платона здесь вполне случаен. Платон в «Протагоре» отказывается вопреки Продику различать оттенки «приятное», «милое», «желанное» (358a). Правда, раньше он (337c) отличал радость (τὸ εὐφραίνεσθαι) от наслаждения (τὸ ἥδεσθαι), говоря, что радость свойственна «познающему что-нибудь и приобщившемуся к разуму с помощью мысли», в то время как наслаждение относится только к элементарным физическим ощущениям. Если говорить о наслаждении как таковом, нельзя также забывать развиваемое выше учение о том, что знание пересиливает вообще всякое удовольствие (357b — 358d). Кроме того, «все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление пре-

---

* Свое мнение о неподлинности «Протагора» Вл. Соловьев выразил в предисловии к «Творениям Платона» (т. II. С. 86—99); рассуждения С. Н. Трубецкого — там же. С. 374—395.

красного разве не благо и польза?» (338b). Следовательно, благо, польза, удовольствие, радость, прекрасное, приобщение к мудрости и знанию — все эти понятия в «Протагоре» пока еще очень мало дифференцированы, и Платон употребляет их вперемежку. Как же можно после этого приписывать Платону гедонизм — учение о мимолетных наслаждениях как об основе морали и вдобавок на этом основании отвергать подлинность «Протагора»?

Наконец, в-пятых, чрезвычайно трудно перевести на какой-нибудь современный язык основной для диалога «Протагор» термин ἀρετή. Чаще всего он переводится как «добродетель». Но в сущности это не столько «добродетель», сколько «достоинство», «добротность», «прекрасная организованность», «благородство», «доблесть» и пр. Ни один из этих переводов не передает существа дела, ибо все они весьма односторонни. «Доблесть», например, указывает скорее на бранные подвиги или гражданские заслуги, в то время как в античной философии термин ἀρετή применяется вообще ко всякой человеческой практике (Платон, например, говорит в «Горгии» 479b о здоровье и ἀρετή — крепости тела), начиная от физической и кончая чисто духовной; а кроме того, Платон понимает ее как некое внутреннее средоточие духа, которое активно определяет и все отдельные свои проявления вплоть до физически единичного *.

7. Итог «Протагора» (361bc) ввиду принятой Платоном довольно небрежной манеры изложения тоже звучит не очень ясно и требует комментария. Неясность эта определяется чересчур формальным подходом Сократа к результатам всей беседы. Сократ говорит, что раньше он отвергал возможность изучения добродетели, а в результате беседы стал, наоборот, ее признавать. Дело вовсе не в этом. Дело в том, что вначале Сократ имел в виду добродетель как нечто идейное и подчеркивал низкопробность чисто технических приемов ее воспитания у софистов. Конечно, такой высокой добродетели нельзя было достигнуть выучкой командовать другими и красиво говорить; и если собеседники пришли в конце концов к выводу, что добродетель есть высшее знание, то естественно, что Сократ признает возможность научить такой добродетели, потому что сам он всегда только и занимался таким воспитанием людей. Далее в диалоге говорится, что Протагор сначала проповедовал научение добродетели, а теперь, когда пришли к выводу, что добродетель есть знание, стал это отвергать. Это тоже слишком формально. Дело вовсе не в том, что Протагор изменил сам себе, а только в том, что он не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал. Поэтому, в сущности говоря, ни Сократ не отказался от своего прежнего мнения, ни Протагор, так что подводимый Сократом итог беседы способен только запутать все дело; суть же его в том, что в начале беседы было неясно само понятие добродетели, а в конце ее оно стало ясным.

Только при таком понимании итога беседы, о котором говорит Сократ, и можно уяснить себе основную идею «Протагора» и ее структурное развитие. При сведении же всех итогов беседы к формальной замене воз-

---

* Для желающих углубиться в этот предмет можно рекомендовать следующие работы: *Krämer H. J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959; *Eberlein E.* Die Allgemeingültigkeit der Platonischen Arete. Gleichheit und Ungleichheit der Menschen als Problem der Ethik. Erlangen, 1956 (Diss.); *Workmann J. R.* The evolution and meaning of agathos in the philosophy of Platon. Princeton, Ann-Arbor, 1944 (Diss.).

можности изучить добродетель на невозможность ее изучить, и наоборот, весь диалог теряет свою заостренность и читатель не улавливает его основную тенденцию.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени Протагора (480/5 — 410/5) — одного из основателей софистики, по мнению древних, «самого неискреннего, но самого острого из софистов» (Gelli noctium Atticarum IV 10). Он родился в г. Абдера, во Фракии. О годах его юности и будто бы имевшей место встрече с Демокритом см. рассказ Авла Геллия (Op. cit. V 3), согласно утверждению последнего, сохраненный Эпикуром. Подробно о личности Протагора и его учении см.: *Ягодинский И. И.* Софист Протагор. Казань, 1906; см. также Евтидем, прим. 32. Скудные фрагменты Протагора — у Дильса (Bd II. Kap. 80).

Относительно времени написания «Протагора» точных сведений нет. Комментаторы большей частью упражняются в определении не столько хронологии диалога, сколько хронологии изображенного в нем спора. Поскольку Протагор мыслится здесь пожилым, а Сократ еще в зрелом возрасте, возможно, что изображаемая в диалоге беседа происходила в 20-х годах V в., но это совершенно ничего не говорит о времени написания «Протагора». Естественнее всего исходить из более глубокого содержания «Протагора», чем прочих диалогов сократического периода, и из содержащихся в нем отдаленных намеков на зарождение у Платона позиции объективного идеализма. В таком случае, не стремясь к точному определению года появления диалога, можно с полной уверенностью сказать, что он относится к концу 90-х годов IV в. или, может быть, к самому началу 80-х годов.

Данный диалог интересен тем, что здесь, в доме богача Каллия, где остановился Протагор, собрались известнейшие афиняне, сыгравшие большую роль в судьбе города, и знаменитые софисты. О соотношении исторической правды и вымысла в диалогах Платона см. у А. Н. Гилярова (Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Киев, 1891).

Действие диалога происходит за год до начала Пелопоннесской войны (432 г.). Это второй приезд Протагора в Афины. Сократ еще полон сил, еще живы Перикл и его сыновья (они умерли во время чумы 429 г.). Агафон, Алкивиад и Критий — юноши. Обстановка, изображаемая здесь, чрезвычайно живописна. Важный Протагор, как корифей во главе хора, выступает впереди, за ним на почтительном расстоянии — его поклонники. Продик, укрытый шкурами, покоится на ложе и что-то гудит своим низким голосом. Слушатели — вокруг на скамьях и кроватях. Дом так набит гостями, что даже кладовку пристроили для приезжих, а привратник-евнух, которому надоела толпа софистов, едва впускает в дом Сократа. Диалог этот, собственно, и нельзя назвать диалогом. Это настоящая драматическая сцена, рассказанная Сократом некоему другу, вымышленному Платоном.

Диалог «Протагор» в связи с кончиной Вл. Соловьева не был им окончательно завершен. По словам С. Н. Трубецкого, перевод этого диалога «представляется несколько тяжелым и неотделанным». Однако М. С. Соловьев не решился поправлять последнюю работу своего брата. Ряд поправок был внесен на последних стадиях Трубецким. В нашем издании текст заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн и отредактирован.

[1] См. у Гомера (Ил. XXIV 348): «С первым пушком на губах — прелестнейший в юности возраст». Это сказано о боге Гермесе. *Алкивиад* (см.: Алкивиад II, прим. 1) служил моделью как раз для статуй Гермеса (см.: Protrept. 53 // Clementis Alexandrini opera/Rec. G. Dindorfius. Vol. I. Oxonii, 1869). См. также: *Ксенофонт*. Воспоминания... I 2, 24.— *418.*

[2] Речь идет о Протагоре.— *418.*

[3] См.: *Алкивиад* II, прим. 1.— *418.*

[4] О сочетании мудрости и красоты как даре богов см. у Еврипида (Вакханки 877).— *418.*

[5] Поговорка (см. *Геродот* III 42); διπλῇ букв.: «двойной».— *419.*

[6] Ср.: Критон 43а.— *419.*

[7] *Эноя* — аттический дем у границы с Беотией.— *419.*

[8] См.: Менон, прим. 7.— *419.*

[9] Протагор впервые приехал в Афины в 444/3 г.— *420.*

[10] См.: Апология Сократа, прим. 11.— *420.*

[11] *Гиппократ Косский* (460 — 377), тезка Гиппократа — участника диалога, знаменитый греческий врач (см. также: Алкивиад I, прим. 34); был близок к Демокриту из Абдеры.— *420.*

[12] *Поликлет аргосец* (из Сикиона) и *Фидий афинянин* — знаменитые ваятели V в., мастера хрисоэлефантинных статуй (золото и слоновая кость). Один прославился храмом Геры в Аргосе, другой — статуей Зевса в Олимпии.— *420.*

[13] Слово «софист» имеет в основе своей корень σοφ-, указывающий на мудрость (ср.: σοφία — мудрость, σοφός — мудрый). Слово это было у древних греков приложимо ко всем видам ремесел и искусств. Ср. у Гомера (Ил. XV 412) о плотнике, который «знает искусство свое, обученный Палладой-Афиной»: ремесло здесь есть не что иное, как мудрость-Афина. Сюда же относится Ил. XXIII 315 — 318, где «разум», «ум» — μῆτις, едва отличимый от σοφία, присущ и лесорубу, и кормчему, и вознице. Поэтому мастером-демиургом (δημιουργός), сведущим в своем ремесле, могут быть (*Гомер*. Од. XVII 382 — 385) наряду с плотником врач, гадатель и певец, т. е. люди, чье умение не ограничивается сноровкой с применением физической силы, а требует разума, мудрости и даже вдохновения. Нет ничего удивительного, что слово «софист» имело первоначально такое широкое значение. Между прочим, софистом у Эсхила назван Прометей (Прометей прикованный 62), правда, скорее в смысле хитреца и ловкача. О софистах см. также: Апология Сократа, прим 9; Евтидем, прим. 13, 19, 57; Гиппий больший, прим. 10 и др.— *421.*

[14] См.: Критон, прим. 13.— *421.*

[15] См.: Алкивиад I, прим. 53.— *422.*

[16] См.: Апология Сократа, прим. 9.— *424.*

[17] О *Перикле* см.:Феаг, прим. 19 и др. Мать *Каллия* (см.: Апология Сократа, прим. 11), разведенная с мужем, вступила в брак с Периклом и родила *Парала* и *Ксантиппа* (*Плутарх*. Перикл XXIV). См. также: Менон, прим. 37. О *Хармиде* см.: Феаг, прим. 25. *Филиппид, сын Филомела*, принадлежал к старинному афинскому роду. *Антимер мендеец* упоминается только здесь у Платона.— *424.*

[18] Перефразировка стиха из Гомера (Од. XI 601 сл.): «После того я увидел священную силу Геракла».— *425.*

[19] *Эриксимах*, врач, и *Федр* из дема Миррина — действующие лица в диалогах «Пир» и «Федр». *Андрон, сын Андротиона* из дема Гаргетт,— ученик Гиппия, друг молодого аристократа Калликла (см. также: Горгий 487с), участник олигархического переворота 411 г.— *425.*

[20] Перефразировка стиха из Гомера (Од. XI 528 сл.).— *425.*

[21] *Керамеец Павсаний* (не назван по отцу и роду из-за незначитель-

ного происхождения; в Керамике жили гончары) и *Агафон* (будущий трагический поэт) действуют в «Пире».— *425.*

[22] *Оба Адиманта*: один из них, сын Левколофида, стратег, противник демократии, участвовал в битве со спартанцами при Эгоспотамосе (405 г., битва эта решила исход Пелопоннесской войны; см.: Менексен, прим. 31), попал в плен, но остался в живых, так как, видимо, предал афинские суда спартанцам (см.: *Ксенофонт.* Греческая история I 4, 21; II I, 30 — 32). *Сын Кепида* упоминается только здесь у Платона.— *425.*

[23] См.: Хармид, прим. 4. Об отношениях *Крития* и *Алкивиада* с Сократом см.: *Ксенофонт.* Воспоминания... I 2, 12 — 18.— *425.*

[24] Утверждение Протагора о древности софистического искусства вполне обоснованно, если под софистикой понимать искусство мудрости. В одном из «Гомеровских гимнов» (III 511) прямо говорится о том, что Гермес изобрел «искусство мудрости». Симонид Кеосский (VI — V вв.) — знаменитый греческий элегик и создатель хоровых песен (см. прим. 47 и 52; Горгий, прим. 8; Гиппарх, прим. 1). Устами Протагора Платон говорит, что под прикрытием разработки теории музыки и преподавания не только музыки, но даже и гимнастики часто выступало софистическое искусство, вызывавшее враждебность слушателей. Из софистов, действовавших подобным образом, известны, например, атлет и теоретик гимнастики Икк тарентинец (Законы VIII 839e — 840a) и учитель Гиппократа Косского (см. прим. 11) врач Геродик. Последний содержал гимнасий в Афинах. Ввел гимнастику в лечебных целях, удлинял жизнь больного, при этом его не вылечивая. Платон (Государство III 406a) с негодованием пишет, что Геродик «сперва жестоко мучил самого себя, а потом и многих других». *Агафокл* — ученик пифагорейца *Пифоклида* (см.: Алкивиад I, прим. 25). См. также: Ион, прим. 11 и 25.— *426.*

[25] В ориг. σὺν ϑεῷ — «с богом».— *426.*

[26] Греческие софисты постоянно находились в окружении своих почитателей.— *427.*

[27] *Зевксипп* (Зевксис, или Зевксид) из Ю. Италии — знаменитый художник (V в.). Упоминается также Ксенофонтом (Воспоминания... I 4, 3); возможно, идентичен Зевксиду в «Горгии» (453c).— *428.*

[28] *Орфагор* — флейтист, учитель фиванского стратега Эпаминонда.— *428.*

[29] *Добродетель*, о которой здесь говорится, и есть, собственно, тема диалога. Как обстоит дело с добродетелью и что такое добродетель (360e) — вот вокруг чего вертится весь разговор. «Добродетель», конечно, приблизительный перевод, так как термин ἀρετή можно переводить по-разному (о различных переводах этого термина см. выше. С. 789). «Аретé» в данном месте отождествляется с πολιτικὴ τέχνη, т. е. с искусством управлять государством (см. также 320e, 322e, 323ab и т. д.). О термине «аретé» см.: *Krämer H. J.* Op. cit.— *429.*

[30] *Клиния* Алкивиад называет (Алкивиад I 118e) бешеным, а сыновей Перикла — глупыми. *Арифрон* — брат Перикла. См. также: Алкивиад I, прим. 27.— *429.*

[31] В основе *мифа*, рассказываемого Протагором, лежат проблемы этические, социальные и историко-культурные. Здесь миф (μῦϑος) противопоставляется «рассуждению» или «доказательству» (λόγος — см. 320c, 324d, 328c). Вместе с тем его сказочно-поучительный характер — это как бы внешний покров, в который облечен логос. О мифах Платона см.: *Willi W.* Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Leipzig, 1925; *Reinhardt K.* Platons Mythen. Bonn, 1927; *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 58—82 (с библиографией).

В данном мифе боги творят все живое, в том числе людей. Ср.: *Гесиод.*

Теогония. Ст. 127 сл. И Прометей (см.: *Эсхил.* Прометей прикованный 90) называет *Землю* — богиню Гею — «Всеобщая Мать», а Еврипид (fr. 839 N.— Sn.) говорил, что она «рождает... смертных, растения и племена животных, откуда по справедливости и называется матерью всех» (хотя здесь же: «Зевсов эфир — породитель людей и богов»). Но у Овидия (Метаморфозы I 81) сохранилось предание о том, что людей вылепил из земли и воды Прометей. Защитником рода человеческого Прометей предстает еще у Гесиода (Труды и дни 42 — 52) и Эсхила (Прометей прикованный 439 — 506), где прямо говорится: «Все искусство у людей от Прометея». Своеобразная история развития культуры человека рисуется Софоклом в «Антигоне» (332 — 375), где нет никакого упоминания о Прометее. К тому же начала государственности и порядка, а также нравственные качества человека связаны, по представлениям древних греков, не с дарами Прометея, а с деятельностью Зевса (см. *Гесиод.* Теогония 96; Труды и дни 256 — 264), почему Зевс у Аристофана и носит имена «Отца» (Ахарняне 223), «Отчего» (Облака 1468), «Дружественного» (Ахарняне 730), «Общеродового» (fr. 245 Kock), «Покровителя народного собрания» (Всадники 410), «Царя» (Лягушки 1278), «Эллинского» (Всадники 1253), а также «Спасителя», «Помощника», «Освободителя», «Советника», «Устроителя», «Благодетеля».

По Платону, людям недостаточно технического прогресса, идущего от Прометея. Они должны обладать культурой социального общения и следовать нормам этики, которые подсказываются их совестью, вложенной в них по повелению Зевса Гермесом.

...Из смеси земли и огня. О двух видах элементов — огне и «плотной, тяжелой» ночи (видимо, речь идет здесь о земле) — гласит фрагмент Парменида (В 8, 53—58 Diels). Платон в «Тимее» (31b) тоже пишет: «Начав созидать тело Вселенной, бог творил его из огня и земли» (в определенной пропорции).— *430.*

[32] *Прометей* и *Эпиметей* (миф.) — братья, дети титана Иапета, брата Кроноса, т. е. двоюродные братья Зевса. Имена Прометей и Эпиметей выражают их сущность. Прометей — «предвидящий» (индоевроп. корень me—dh = men—dh — «размышлять»), Эпиметей — «тот, кто после думает», т. е., как говорят, «крепкий задним умом». Прометей близок по своим «просветительским функциям» к Гефесту — богу кузнечного дела и Афине — богине мудрости, у которых он и крадет «искру огня» (см. *Гесиод.* Труды и дни 50 сл.; *Эсхил.* Прометей прикованный 107 — 111).— *430.*

[33] Об общности *Афины* и *Гефеста* см.: Критий 109с. Общее святилище их было в храме Гефестионе (*Павсаний* I 14, 6). Была даже Афина Гефестия (см.: Corpus inscriptionum atticarum II 114). В честь Афины, Гефеста и Прометея устраивалось факельное шествие или даже бег с факелами на праздниках Панафинеи, Гефестии и Прометейи.— *431.*

[34] *Стражи Зевса* (миф.) — Власть и Сила. Именно они приводят Прометея в Скифию, где его за похищение огня Гефест по приказу Зевса приковывает к скале (см. *Эсхил.* Прометей прикованный 1—17 // Трагедии/Пер. С. Апта. М., 1971).— *431.*

[35] См.: Лисид, прим. 9.— *432.*

[36] Характерно, что для Протагора хорошее и дурное, о которых здесь идет речь, происходят *от природы и случая*, т. е. этим подчеркивается релятивизм и произвольность допущений софистов.— *433.*

[37] *Единое* (τὸ ἕν) в данном случае объединяет различные виды человеческой добродетели. См. также: Ион, прим. 8.— *434.*

[38] О благотворном воздействии музыки с ее ритмом и гармонией на физическое и духовное здоровье человека учили еще древние пифагорейцы (15, 25 // Jamblichi de vita pythagorica liber. Rec. A. Nauck. Petropoli,

1884). См. также у самого Платона (Государство III 403с): «Мусическое искусство завершается любовью к прекрасному». Страбон (География I 2, 3) пишет: «...музыканты утверждают, что эти занятия [игра и пение] имеют воспитательное значение и способствуют нравственному усовершенствованию». О роли музыки в жизни античного человека см.: Античная музыкальная эстетика/Вступит. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960.— *435.*

[39] *Ферекрат* в комедии «Дикари» высмеял афинян, убегающих, согласно сюжету его комедии, от испорченных сограждан и столкнувшихся с подлинными дикарями. Комедия была поставлена на празднестве *Леней* (месяц Гамелион — январь) в 421 г.— *437.*

[40] *Еврибат* — предатель, продавшийся персидскому царю Киру и погубивший воевавшего с ним царя Креза. *Фринонд* — мошенник. Имена этих двух лиц стали нарицательными.— *437.*

[41] Во время *долгого пробега* надо было 12 раз объехать стадион в Олимпии.— *438.*

[42] Сходство противоположностей, о которых здесь и выше говорит Протагор, напоминает учение Гераклита об относительности противоположностей. Ср.: «Холодное становится теплым, теплое — холодным, влажное — сухим, сухое — влажным»; «В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо это, изменившись, есть то и, обратно, то, изменившись, есть это», и, наконец: «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо. Люди же считают одно справедливым, другое — несправедливым» (fr. 126, 88, 102 Diels). Однако, зайдя слишком далеко в своем релятивизме (Протагор 331е — 334с), Протагор подменяет диалектику единства противоположностей тождеством антиномий; поэтому в дальнейшем оказывается, что у него рассудительность и безрассудство, благо и зло — одно и то же.— *446.*

[43] В ориг. τρίβων — короткий грубый *плащ.*— *447.*

[44] *Крисон* — сицилийский бегун, который трижды побеждал на Олимпийских играх — в 448, 444, 440 гг. Платон в «Законах» (VIII 840а) восхваляет его и других атлетов, хотя «воспитание их души было гораздо хуже, чем у наших идеальных граждан, а тело их гораздо более было преисполнено жизненных сил».— *447.*

[45] В речи Продика чувствуется гордость мастерством в исследовании синонимов (см. также 340b). Особенно популярны были под его влиянием рассуждения о различии «блага», «счастья», «радости», «наслаждения»; ср. например: *Геродот* I 32 (беседа Солона и Креза о счастье и благе).— *449.*

[46] Излюбленная тема софистических бесед — противопоставление *природы* и *закона* (φύσις и νόμος). См. также: Гиппий больший, прим. 13. Ксенофонт в «Воспоминаниях...» (IV 4: разговор с Гиппием о справедливости) приводит целый ряд высказываний Гиппия о законах. Гиппий говорил: «А разве можно, Сократ, придавать серьезное значение законам и повиновению им, когда сами творцы их часто отменяют их и переделывают?» Об истории этих понятий детально см.: *Heinimann F.* Nomos und physis. Basel, 1945; о софистической антитезе природы и закона — S. 110 — 162, специально о Протагоре — S. 110 — 125.— *449.*

[47] Стихи Симонида Кеосского (см. прим. 24), приводимые здесь и ниже, относятся, по Бергку, к эпиникию Симонида (fr. 5 Bergk), а по Дилю,— к его сколию, т. е. застольной песне (fr. 4 Diehl). У филологов XVIII — XIX вв. (Гейне, Шлейермахер) были попытки реконструировать эту песнь (подробно об этом см.: *Wilamowitz-Moellendorff U. v.* Sappho und Simonides. Berlin, 1913. S. 159). Мы приводим здесь текст этого стихотворения Симонида в той последовательности, как оно цитируется Сократом у Платона в этом диалоге (339b — 346с):

Трудно поистине стать человеком хорошим,
Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
Весь же он не имел никакого изъяна...
Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
Хоть его рек и мудрец: добрым быть нелегко...
Богу лишь одному дан этот дар...
Нет возможности зла избежать человеку
В тяжкой беде, злобной, необоримой...
Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
Зло свершая, будет дурным...
Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
Ради надежды тщетной найти средь людей совершенство:
Сколько б ни было нас, плодами сытых земными,
Нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы...
Всех и хвалю и люблю я также охотно,
Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги...
Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я.
Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя...
Все прекрасно, в чем примеси нету дурного...

Стихотворный перевод этой песни (на русском языке — впервые) выполнен С. Я. Шейнман-Топштейн.

Скопас — фессалийский владетель.— *450.*

[48] См.: Гиппий больший, прим. 2.— *451.*

[49] Ил. XXI 307.— *452.*

[50] Данное рассуждение свидетельствует о философском подходе Сократа к языку, так как разница в употреблении «быть» и «стать» в греческом бытовом языке уже исчезала, а в поздней античности стерлась совсем. В дальнейшем (344b — e) Сократ блестяще развил свою мысль об отличии изречений Симонида и Питтака. К его комментарию можно добавить также, что существует некоторая разница между «хорошим» человеком Симонида (ἀγαθός) и «добрым» («благородным», «превосходным») человеком Питтака (ἐσθλός). В фрагменте Симонида ἀγαθός — это тот, кто обладает гармоничным сочетанием здоровья, красоты и ума. Ср. fr. 56 Diehl: «В прекрасной мудрости нет очарования, если кто не имеет достаточно здоровья». См. также: Алкивиад I, прим. 48.— *452.*

[51] Здесь и выше (340d) дана выборка из стихов Гесиода «Труды и дни» 289 — 292.— *452.*

[52] Сократ, видимо, слушал *Продика* (см.: Апология Сократа, прим. 9), но не систематически. В «Кратиле» (384b) он сам говорит, что слушал его урок не за 50 драхм, а только за драхму, соответственно чему менялось и содержание урока. Известно, что своих не очень серьезных учеников Сократ отсылал к Продику (Теэтет 151b).— *453.*

[53] *Симонид* Кеосский (см. 346de и прим. 24) писал иной раз, в зависимости от жанра, на эолийском (лесбосском, или *митиленском*) диалекте, хотя сам, как и Продик, был ионийцем с о. Кеос, вблизи Аттики. Формы эолийского и дорийского диалектов Платон (Кратил 401c) именует чужеземными. Разница между греческими диалектами была довольно значительна. Люди ученые и образованные старались говорить на аттическом диалекте.— *453.*

[54] *Кеосцы* славились своей порядочностью.— *454.*

[55] Здесь Сократ создает, мы бы сказали, миф о глубоко скрытом интеллекте спартанцев, чтобы противопоставить словесную (и не только

словесную) распущенность софистов благородной сдержанности лаконцев. Ср.: Гиппий больший, прим. 12.— *454.*

56 Ср.: Горгий 515е.— *454.*

57 Перечисляются так называемые семь мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2). Платон помещает среди них *Мисона* вместо обычного Периандра. Мисона дельфийский оракул назвал мудрейшим (см.: fr. 61 Diehl).— *455.*

58 *Лаконское немногословие* вошло в поговорку. Отсюда — «лаконичный», т. е. краткий.— *455.*

59 Греки называли такую перестановку гипербатом (ὑπερβατόν) — переносом, который в позднеантичной риторике стал специальным термином. В трактате «О возвышенном» (22, 1/Пер. Н. А. Чистяковой. М.: Л., 1966) читаем по поводу этого термина, что люди, «охваченные душевной тревогой, мечутся по сторонам, словно подгоняемые переменным ветром, меняя выражения мысли и даже привычный строй речи».— *456.*

60 Цитата из неизвестного поэта (см. fr. adespota, S. 1355 Bergk), которого цитирует также Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 20). Ср.: Еврипид: «Дурной человек никем иным не бывает, как только плохим. Благородный — только благородным. Природу свою он не погубил никаким нечестьем. Он всегда хорош» (Гекуба 592 сл.).— *457.*

61 О *флейтистках* и танцовщицах на пиру см. у Ксенофонта (Пир II 1), а также у Платона (Пир 212de): Алкивиад появляется у Платона в сопровождении флейтистки.— *460.*

62 Ил. X 224 сл. Это слова Диомеда перед его уходом вместе с Одиссеем лазутчиками в лагерь троянцев.— *461.*

63 См. 329cd.— *461.*

64 *Пельтасты* — легковооруженные воины.— *462.*

65 Ср.: Законы V 732е — 733а: «До́лжно хвалить прекраснейшую жизнь... и за то, что она может доставить... то, к чему мы стремимся, именно — испытывать больше радости и меньше скорби».— *463.*

66 Ср.: *Аристотель.* Никомахова этика VII 3, 1145 b 22.— *465.*

67 Ср.: Горгий 451b: «Что такое искусство арифметики? ...искусство о четном и нечетном», а также о видах числа у Филолая (44 В 5 Diels).— *470.*

68 *Измерение*, или измерительное знание,— термин, чрезвычайно характерный для рассуждений Платона, близкого к пифагорейцам и построившего на точнейших вычислениях картину всего космоса (см.: Тимей, а также Государство X 614b — 621b).— *470.*

69 Утверждением, что *понимание* (здесь — σοφία) страшного и нестрашного есть *мужество в противоположность неведению этого*, Сократ приходит к обоснованию своего тезиса о том, что знание есть мужество (350с).— *475.*

70 Игра слов: *Прометей — опромет*чивый. Сократ старается не обходиться без помощи Прометея (не быть опрометчивым), т. е. пользуется мыслью и знанием.—*476.*

71 Игра слов: по-гречески «красота» — τὸ κάλλος, «красивый» — καλός. Этот конец ироничен в духе Сократа: стоило ли являться к Протагору и вести столь сложный разговор только ради *красавца Каллия*? — *476.*

ГОРГИЙ

ИДЕЯ КАК ПРИНЦИП СТРУКТУРНОСТИ ЖИЗНИ

Диалоги «Горгий» и «Менон» обычно относят к переходному периоду в творчестве Платона, т. е. к периоду между чисто сократическим вопросо-ответным исканием решения проблем и созданием положительного учения об идеях. Вероятно, так оно и есть. Оба диалога, следовательно, надо относить уже к 80-м годам IV в. При этом, однако, анализ «Горгия» очень ярко свидетельствует о том, что диалог этот гораздо ближе к сократическому периоду и скорее может считаться вместе с «Протагором» концом сократического периода и как бы его крайней границей, в то время как в «Меноне» Платон уже явно стоит на позициях объективного идеализма (правда, пока еще в начальном состоянии).

Так же как и «Протагор», «Горгий» представляет большие трудности для анализа, причем трудности эти обусловлены скорее композицией этого диалога, чем его содержанием, потому что «Горгий» по своим размерам весьма обширен, содержит в себе массу всякого рода то более, то менее значительных идей и различных интермедий, мешающих развертыванию основной идеи. «Горгий», кроме того, чрезвычайно многословен, Платон в нем постоянно возвращается к одной и той же теме и уклоняется в разные стороны. Но то, что делает этот диалог действительно переходным в творчестве Платона,— это очень широкая постановка основного вопроса и наличие множества положительных утверждений, почти отсутствующих в прежних диалогах.

Все это создает немало затруднений и для читателя «Горгия», и для его комментатора; и, хотя композиция «Горгия» проще, чем композиция «Протагора», диалог этот все же заставляет очень много думать о его конструктивной схеме и потому понимается в науке по-разному. Наш анализ диалога сводится к следующему.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (447а — 448е)

На площади встречаются Сократ и его ученик Херефонт, с одной стороны, а с другой — софист Калликл, в доме которого остановились известный софист Горгий Леонтинский и его ученик Пол. Калликл приглашает всех к себе в дом для беседы с Горгием о предмете риторики.

II. Определение софистической риторики, как оно давалось самими софистами (449а — 461а)

В беседе, возникшей затем между разными лицами, т. е. между Сократом и Горгием вместе с их учениками, дается ряд определений риторики, начиная с более широкого и кончая более узким.

1. Риторика есть наука о составлении речей: Сократ тут же опровергает это тем, что всякая наука также занимается речами (449а — 451с).

2. Риторику нельзя определить исходя из того, что она занимается речами о великих и важных делах, потому что великое и важное, по Сократу, каждый понимает по-своему (451d — 452d).

3. Риторика не есть искусство убеждать судей и народ в том, что

нравится оратору, ибо, по Сократу, и всякая наука вообще всегда старается убедить в том, чему она учит (452e — 454b).

4. Утверждается, что специфика риторического убеждения состоит в том, чтобы внушать судьям и народу, что справедливо и что несправедливо (454bc). Однако а) Сократ, строго различающий знание, которое всегда истинно, и веру, которая может быть и истинной, и ложной, заставляет Горгия признать, что убеждать риторически — значит вызывать не знание без веры, но веру без знания (454c — 455a). б) Горгий не только убежден в этом, но и приводит многие исторические примеры, а также примеры из обыденной жизни, когда простое внушение или совет, даже людей незнающих, имели огромное значение (455b — 456c), хотя в) это не значит, что справедливый оратор отвечает за несправедливое употребление риторики его учениками (456d — 457c). г) После небольшого отступления (457d — 458e) Сократ доказывает, что д) существует противоречие между пониманием риторики как науки о внушении людям чувства справедливости и фактическим злоупотреблением ораторами этой риторикой для совершения несправедливых и дурных дел (458e — 461a).

5. Небольшая интермедия (461b — 462a).

III. Критика софистической риторики в том виде, как ее понимает Сократ (462b — 482e)

1. Определение, соответствующее этой риторике: риторика есть не искусство, а только сноровка (ἐμπειρία), с помощью которой что-либо представляется привлекательным и доставляется удовольствие людям (462c).

2. Критика Сократа заключается прежде всего в том, что сноровка — это вообще не искусство, что не все привлекательное и доставляющее удовольствие есть прекрасное, что такая сноровка нужна и в поварском деле и все подобного рода сноровки суть разновидности угодничества низменным страстям (462d — 463c). А поскольку из искусств к телу относятся медицина и гимнастика, к душе же — законодательство и суд, то угодничество, разделившись на четыре вида, укрывается за каждым из этих подлинных четырех искусств; при этом риторическое угодничество укрывается за судебным делом, и оратор, таким образом, оказывается как бы поваром для души (463d — 466a).

3. Ораторы в городах, хотя и обладают силой наподобие тиранов, на самом деле бессильны: ведь то, что они чинят, часто только кажется им справедливым, а на самом деле это зло, а причинение зла другому оказывается результатом собственного бессилия (466b — 468a). Прекраснее самому подвергнуться несправедливости, чем совершить ее по отношению к другому (469a — 479e). Это и есть настоящая норма для риторики. Но такая норма никогда не осуществляется (480a — 481b).

4. Небольшая интермедия (481c — 482e).

IV. Критика софистической риторики, основанной на теории естественного права (483a — 506b)

1. Калликл говорит о несовместимости природы, для которой что сильнее, то и лучше, и закона, установленного бессильными людьми для прикрытия своего бессилия псевдоморальными нормами (483a — 484c). Далее следует новая интермедия, в которой Калликл в самой беспощадной и грубой форме квалифицирует Сократа как защитника противоестественного бессилия и говорит, что заниматься пустословием и философией

в возрасте Сократа смехотворно. Последний иронически защищается (484c — 488b).

2. Ответ Сократа: если лучшее есть не что иное, как сильное, то мораль, установленная многими людьми, сильнее, а потому и лучше разнузданного индивидуализма (488b — 489c). Это заставляет Калликла отойти от первоначального, грубо физического понимания силы и придать новое значение этому термину («достоинство», «рассудительность»), а поскольку подобная квалификация имела бы мало значения, если относить ее только к отдельным профессиям и ремеслам, то Калликл объявляет, что «сильный», с его точки зрения, значит разумный и достаточно мужественный в государственных делах, чтобы управлять всеми другими (489d — 491b).

3. Новое возражение Сократа: а управлять самим собой нужно или не нужно? На это Калликл откровенно и нагло отвечает: совершенно не нужно; а рассудительность и мужество заключаются только в полной свободе наслаждений и во всяческом своеволии (491c — 492c). В таком случае, отвечает Сократ, жизнь превращается в дырявый сосуд, т. е. в полную и всегдашнюю ненасытимость, которую Калликл тут же предпочитает отсутствию наслаждений или, как он говорит, «каменной жизни» (492d—494e). Сократ предлагает различать хорошие и дурные наслаждения, но Калликл отвергает такое различение (495ab), после чего Сократ при помощи многочисленных примеров доказывает коренное различие между удовольствием и благом (495c — 497a) и то, что не благо следует подчинять удовольствиям, а, наоборот, удовольствия благу (497e — 500a).

4. Отсюда делаются выводы как для искусства вообще (музыка, поэзия, театр), так, в частности, и для риторики, которая, очевидно, не может быть просто сноровкой и угодничеством ради доставления удовольствий, а должна быть сознательно проводимым искусством насаждения благих чувств (500b — 502d). Из этого вытекает, что риторика вместе с прочими искусствами, основываясь на определенном образце (503e) для достижения «высшего блага» (βέλτιστον), должна создавать в душе «строй и порядок» (τάξις καὶ κόσμος, 504ab) и приводить ее из состояния раздробленности в состояние цельности, на котором основывается и то ее совершенство, которое Сократ называет законностью и законом (νόμιμον καὶ νόμος, 504d), а это и приводит к изгнанию из души стремления к дурным удовольствиям и несправедливости, как из тела — всяких болезней (504b — 505b).

V. Выводы общефилософского характера (506c — 527e)

1. Последняя мысль предыдущего раздела многословно повторяется на разные лады в целях ее универсального применения к отношениям между людьми в государственной жизни, ко всему космосу и к богам (506c — 508a).

2. Особенно много говорится о необходимости воздержания, борьбы с несправедливостью, о порочности своеволия и т. д. в государственной жизни (508b — 522e).

3. Все это учение об общественной и личной справедливости подтверждается мифом о загробном суде с его наградами и наказаниями (523a — 527c).

4. Сократ призывает беспринципно настроенного Калликла переменить свою жизнь и свои воззрения на постоянную и неизменную практику в духе учения об абсолютной справедливости (527de).

Анализ диалога «Горгий» проведен нами достаточно подробно и требует лишь небольших пояснений.

1. Если «Апология Сократа» и «Критон» были посвящены исключительно проблемам общественной и личной морали, а «Ион» и «Гиппий больший» — проблемам по преимуществу эстетическим, то в «Протагоре» и «Горгии» Платон явно стремится объединить те и другие проблемы, выдвигая такие категории, которые могли бы их превратить в нечто целое.

2. Но если в «Протагоре» такая целостная категория — это добродетель, то в «Горгии» — искусство, которое рассматривается здесь при помощи анализа разных пониманий риторики.

3. Риторика и вообще всякое подлинное искусство, по мысли Платона, есть творческая деятельность, которая воплощает высшую справедливость в человеческом обществе при помощи последовательного приведения всех низших страстей в стройное и упорядоченное состояние (что Платон и называет законом). Эта деятельность не преследует никаких целей чистого и автономного искусства, но лишь реально-жизненные цели. Риторика и искусство есть та сила, которая призвана усовершенствовать человеческую жизнь и создать для нее максимально справедливые формы. В этом и состоит сила искусства (δὺναμις καὶ τέχνη, 509е).

4. В связи с этим в «Горгии» резко критикуются софистические взгляды в области риторики и искусства. Искусство выступает тут не просто как сноровка и умение культивировать в людях низшие инстинкты, но как чистое знание, содержащее в себе единственную цель — преобразование общества. Таким образом, прекрасное здесь не просто «сущность», «идея», «структура» или «измерительное искусство», как это было в предыдущих диалогах, но сама человеческая жизнь, преобразуемая по принципам высшего блага. Красота неодушевленных предметов, одушевленных существ, человеческого тела и души, «порядок», «строй», правила искусства охватывают теперь всю жизнь и управляют ею (506d — е), а Сократ, носитель всех этих благ, оказывается чуть ли не единственным человеком в Афинах, применяющим искусство государственного управления к жизни (521d).

5. Но даже и в «Горгии» абсолютная действительность все еще мыслится мифологически (523а — 527с). Сила искусства мыслится здесь пока еще в чисто человеческом плане. «Сущность», «идея», «смысл», «структура» все еще не превращены в самостоятельную действительность; и потому даже и здесь, строго говоря, все еще отсутствует методически проводимый объективный идеализм как чисто философская система. Можно только сказать, что учение о душевном теле, которое представляет собой, правда, лишь один из моментов платоновского учения об идеях, представлено в «Горгии» в виде описания душ-тел, оказывающихся на подземном суде после смерти тела (524е — 525а). Как мы потом увидим, в разных диалогах Платона сверхчувственная идея связывается с идеальным телом. Для этого, однако, нужно было осуществить гипостазирование идей, которое мы находим в «Меноне». Между прочим, в «Горгии» видны следы орфико-пифагорейского учения о том, что тело есть могила души (493а), из чего следует, что диалог был написан, по-видимому, после знакомства Платона с учением пифагорейцев во время его первого путешествия в Италию и Сицилию около 389—387 гг.

А. Ф. Лосев

Диалог назван по имени Горгия Леонтинского (см.: Апология Сократа, прим. 9). К нему, «как к отцу, восходит искусство софистов» (*Филострат.* Жизнь софистов I 9). Как сообщает словарь Суды, Горгий был учеником Эмпедокла, а среди своих учеников имел Пола Агригентского (действует в диалоге «Горгий»), Перикла, оратора Исократа. По преданию, он жил более ста лет и до глубокой старости сохранил силы и свежесть чувств. Бо́льшую часть жизни прожил на севере Греции, в Фессалии. Жизнь Горгия была на удивление счастлива. Он был очень богатым человеком, ходил в пурпурных одеждах (см.: *Элиан.* Пестрые рассказы XII 32).

Будучи учеником Эмпедокла, Горгий через его посредство усвоил важнейшие принципы элеатов, а именно Парменида — учителя Эмпедокла. Горгий признает парменидовское неизменное бытие, отличное от вечно изменяемого чувственного мира. Однако о бытии этом, по Пармениду, мы ничего не можем знать, так как наше мышление вечно меняется и не относится к сфере неизменного бытия. Поэтому в рассуждении и мысли нет ничего твердого, надежного, познавательного, что и ведет Горгия к своеобразному нигилизму. Риторика же, ничего не зная о предмете речи (по Горгию, она и не может о нем знать), становится искусством словесной игры, остроумной, блестящей и призрачной. Однако риторикой можно пользоваться в чисто практических целях (чему и учили софисты); вот почему Горгий (Филеб 58а) утверждал, что «искусство убеждать людей много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению».

О Горгии см.: *Брентано Т.* Указ. соч. С. 61—69; *Gomperz H.* Op. cit. S. 1—34; *Bonitz H.* Platonische studien. 3. Aufl. Berlin, 1886. S. 1—46. Все материалы о Горгии и фрагменты его сочинений помещены у Дильса (Bd II. Kap. 82. Русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты. Вып. I. Гл. IV). В этом диалоге Платона Сократ и его ученик Херефонт (см.: Апология Сократа, прим. 15), опоздав на выступление Горгия и, видимо, отклонив приглашение Калликла встретиться с Горгием у него в доме, начинают беседу прямо здесь же, в гимнасии, где только что выступал Горгий. В этой беседе Сократу и Херефонту противостоят Горгий и его ученик Пол Агригентский. Интересна фигура Калликла, молодого аристократа, богача, стремящегося к государственной карьере, умного, проницательного, но жестокого и эгоистичного, так называемого сильного человека. Калликл, возможно, блестящий вымысел Платона. Действие диалога можно датировать только приблизительно (405 г.), так как здесь довольно много хронологических несообразностей.

Непосредственная проблема диалога: как жить? А в связи с этим: какова суть и цель риторики?

[1] В этих словах Херефонта — намек на героя трагедии Еврипида Телефа, раненного копьем Ахилла и им же исцеленного.— *477.*

[2] *Искусство,* о котором говорит Херефонт,— медицина, так как брат *Горгия Геродик* — врач (см.: Протагор, прим. 2). Медицина считалась искусством (или наукой — τέχνη) в отличие от занятий, основанных на чисто практической сноровке. Так, Сократ (462bc) вообще не считает риторику искусством, но лишь сноровкой и опытностью (449d).— *478.*

[3] *Аглаофонт* и его сыновья *Аристофонт* и *Полигнот* — известные живописцы. Особенно знаменит последний (см.: Ион, прим. 9).— *478.*

[4] Слова Пола, видимо, представляют парафразу из его сочинения, до нас не дошедшего, Аристотель (Метафизика I 1, 981а 4—5) приводит, со ссылкой на Пола, почти те же слова. Вполне возможно, однако, что он знает их из платоновского «Горгия», а не из сочинений самого Пола.— *478.*

[5] Имеется в виду *гомеровский оборот,* когда вместо «я называюсь»

говорится «я хвалюсь». Например, Од. I 180: «Имя мне — Мент...» (букв.: «Я хвалюсь, что я Мент...»).— *479.*

[6] Игра в шашки, по Платону (см. Федр 274c), изобретена египетским богом Тевтом. Греки различали рассуждение о числах, т. е. теорию числа (искусство *арифметики*), и *искусство счета* («логистику»). Ср. Горгий 451b: «...что такое искусство арифметики? ...Это одно из искусств, обнаруживающих свою силу в слове... На что направлена эта сила? ...На познание четных и нечетных чисел...»; Хармид 166a: «Счетное знание относится к определению равных и неравных величин, т. е. к определению их связи и взаимной зависимости».— *481.*

[7] Предлагая новый закон и желая оттенить в нем главное, вносивший его обычно как бы отметал второстепенное при помощи формулы *«во всем прочем... и т. д.»*, аналогичной нашему «и тому подобное».— *482.*

[8] *Застольная песнь*, т. е. «сколий». Песнь, о которой здесь говорит Сократ, Климент Александрийский (Строматы IV, гл. V 23) приписывает Симониду Кеосскому (см.: Протагор, прим. 24): «Для человека быть здоровым лучше всего, второе — стать статным и красивым, третье — стать честно богатым» (Scol. anon. fr. 7 Diehl). Платон не приводит четвертое желание, которым заканчивается песня: «Процветать вместе с друзьями». В схолии к данному месту эта застольная песнь приписывается не только Симониду, но также и Эпихарму. На этот же сколий «прекрасного Платона» ссылается Атеней (XV 694ef), приводя толкование этой песни эллинистическим комиком Анаксандридом (II fr. 17 Kock).— *483.*

[9] См.: Протагор, прим. 27.— *485.*

[10] Горгий понимает красноречие главным образом как искусство убеждения в том, что справедливо и несправедливо, хорошо и дурно. Это видно также из мнения ученика Горгия Исократа (см.: Евтидем, прим. 58). В своей третьей речи, посвященной кипрскому владетелю Никоклу, он тоже говорит о риторике, которая установила законы о справедливом и несправедливом, о постыдном и прекрасном (III 7): «...с ее помощью мы уличаем дурных и восхваляем хороших. Через нее мы воспитываем неразумных и одобряем разумных». Исократ энергично защищает своего учителя, возводя риторику в ранг всемогущего искусства и тем самым критикуя Платона (см.: Isocratis orationes/Ed. Benseler — Blass. Vol. 1. Lipsiae, 1913).— *486.*

[11] Представление о *вере*, не основанной на людских мнениях, приобретенных через выучку или знание, было уже у элеатов (28 B 8; 31 B 71 Diels).— *486.*

[12] *Афинские стены* — так называемые Длинные стены (см.: Менексен, прим. 37). *Пристани* — в Пирее: Мунихий, Кантар и Зея. О *Фемистокле* и *Перикле* см.: Феаг, прим. 19.— *488.*

[13] Борьба: в ориг. «панкратий» — самый сложный и опасный вид борьбы в Древней Греции.— *489.*

[14] *Палестра* — место для упражнения в борьбе.— *489.*

[15] *Ложное мнение*, или суждение, для Сократа — тяжкое зло. Сам же Горгий в речи «Похвала Елене» (B 11, 11 Diels) говорит о страшной силе ложной речи и ложного мнения: «...весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение... Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи».— *490.*

[16] Мнение о широкой *свободе* слова в Афинах выражено Платоном и в «Законах» (I 641e), где с этой точки зрения сравниваются три государства: «...наше государство любословно и многословно, Лакедемон краткословен, на Крите же развивают скорее многомыслие, чем многословие».— *494.*

[17] Игра слов: πῶλος по-греч. означает «жеребенок».— *497.*

[18] *Анаксагор* (см.: Апология Сократа, прим. 27) — автор сочинения «О природе». В словах Сократа о том, что если дать телу господствовать над самим собой, то все вещи смешались бы воедино, слышен отзвук учения Анаксагора о гомеомериях и «нусе» — Уме. По свидетельству Аристотеля (59 A 43 Diels), гомеомериями у Анаксагора назывались мельчайшие материальные частицы. Анаксагор говорил (59 B 1 Diels), что «из единой смеси выделяются бесконечные по числу гомеомерии, причем все заключается во всем...», т. е. здесь мы находим явное соответствие словам Сократа. Смешение элементов может упорядочиться только благодаря Уму, который приводит в движение косную неподвижную материальную смесь, тем самым выделяя и разделяя ее (B 13 Diels). Ум, по Анаксагору, «бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе... Он обладает совершенным знанием... порядок всего определил Ум» (B 12 Diels). Учение Анаксагора было настолько популярно, что Сократ находит возможным походя сослаться на него.— *499.*

[19] См.: Феаг, прим. 13.— *505.*

[20] См.: Апология Сократа, прим. 53.— *506.*

[21] Сократ как бы предсказывает свою собственную судьбу.— *507.*

[22] *Дар Никия* (см.: Лахет, прим. 2) — *треножники* — стоит в святилище Диониса потому, что он, как очень богатый человек, был не раз хорегом. Как сообщает Плутарх (Никий III//Сравнительные жизнеописания), еще в его время продолжал стоять поставленный Никием «на священном участке Диониса храм для треножников, которые получали в награду хореги-победители». *Аристократ, сын Скеллия,*— один из вождей олигархов в афинском государственном перевороте 411 г. Был казнен в 406 г. после битвы при Аргинузских о-вах (см.: Апология Сократа, прим. 36). Треножник в честь победы его хора на празднестве Таргелий стоял в храме, воздвигнутом еще Писистратом.— *507.*

[23] Об этой страшной казни, когда человека помещают в просмоленный мешок и сжигают на огне, пишет Атеней (XII 524a) со ссылкой на Гераклида Понтийского, рассказывая о событиях в Милете (VI в.): тогда богатые, взявши власть, предали ужасной казни своих противников — и взрослых, и детей. Перечень мучительных истязаний см. в «Государстве» Платона. Именно несправедливые, говорится там, полагают, что справедливого надо «сечь, пытать и держать в оковах, что ему выжгут и выколют глаза и что, наконец, испытав все роды мучений, он пригвожден буден ко кресту и узнает, что человеку надобно хотеть не быть, а казаться справедливым» (II 361e).— *509.*

[24] См.: Апология Сократа, прим. 36. *Наша фила* — Антиохида.— *510.*

[25] Эта мысль Сократа не раз повторяется у Платона. Именно на этой идее основано нежелание Сократа бежать из тюрьмы или отказ его вызвать снисхождение судей (см.: Критон, прим. 11). См. также: Апология Сократа, прим. 39.— *510.*

[26] Рассуждениям Сократа о природе прекрасного специально посвящен диалог «Гиппий больший».— *510.*

[27] *Несправедливость, невежество, трусость* противопоставляются трем добродетелям — справедливости, мудрости, храбрости. Ксенофонт в «Воспоминаниях...» посвящает специальные главы беседам Сократа о хорошем и прекрасном (III 8), о храбрости и мудрости (III 9) и о справедливости (IV 6).— *515.*

[28] Игра слов: Калликл «влюблен» в народ, *демос*, и красавца Демоса, сына богача *Пирилампа* (см. Хармид, прим. 17). В греческом оригинале имя этого красавца, созвучное слову «народ», не упоминается. Та же игра слов и дальше (513a — c).— *521.*

[29] Говоря о своей *любви — философии*, Сократ как бы подчеркивает отличие ее от софистики, которую представляет Калликл. Во второй половине V в. софистика и философия уже резко разграничивались, и, хотя у Геродота мудрецы носят название софистов (I 29), он уже употребляет глагол «философствовать» применительно к Солону (I 30). Известен такой фрагмент: «Ибо очень много должны знать мужи-философы, по Гераклиту» (22 В 35 Diels). Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что слово «философ» ионийского происхождения и, возможно, создано впервые Гераклитом. Историю терминов «философия» и «философ» на протяжении тысячи лет, от досократиков до IV в н. э., дает Маленгрэ (см.: *Malingrey A.-M.* Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque. Paris, 1961). См. также: Протагор, прим. 13.— *521.*

[30] О противопоставлении софистами *природы* и *обычая* (закона) см.: Гиппий больший, прим. 13. Закону, установленному людьми и государством, противопоставляется также «неписаный» закон, о котором говорит Антигона в одноименной трагедии Софокла (457—461):

Не знала я, что твой приказ всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писаный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает.

Пер. С. Шервинского.

Ср. у Ксенофонта беседу Сократа и софиста Гиппия: «...о неписаных каких-нибудь законах, Гиппий, ты имеешь сведения? — спросил Сократ.— Да,— отвечал Гиппий,— это те, которые признаются одинаково во всякой стране...— Так кто же, по-твоему, установил эти законы? — спросил Сократ.— Я думаю,— отвечал Гиппий,— боги дали эти законы людям» (Воспоминания... IV 4, 19—20). О высоком предназначении закона как некой нравственной силы, дарованной Зевсом, см. у орфиков: «Закон сопрестолен Зевсу, как говорит Орфей» (fr. 160 Kern). У орфиков был даже «Гимн Ному», т. е. Закону, который красноречиво именовался в нем «святым царем бессмертных и смертных», «небесным», «верной скрепой моря и суши», «опорой телесной природы». Он несет «беззаконным злейшую месть», он «блаженный», «всечтимый, несущий обилие» (64 // Orphei hymni/Ed. G. Quandt. Berolini, 1955).— *522.*

[31] Свободный (будь то мужчина, женщина, старик или мальчик) и *раб* у софистов имеют каждый свою особую добродетель, причем, по их мнению, нет никакой добродетели в том, чтобы не сопротивляться злу злом, как учил Сократ (Критон, прим. 11). Согласно «Менону» 71е — 72а, добродетель состоит в том, чтобы «справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вредя и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба... Добродетель ребенка — и мальчика, и девочки — совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба».— *523.*

[32] В том, что *законы устанавливают слабосильные* — «а их большинство»,— чтобы оградить себя от сильных, уверен не только Калликл. Критий (см.: Хармид, прим. 4), по свидетельству Секста Эмпирика, «принадлежавший к числу безбожников, поскольку он говорил, что бога выдумали древние законодатели... чтобы никто тайно не обижал ближнего, боясь наказания от богов» (88 В 25 Diels), прямо говорит устами героя своей сатировской драмы Сисифа: «Было время, когда жизнь людей была беспорядочной и подобной жизни животных и когда господствовала грубая сила... Затем... люди установили карающие преступников

законы, чтобы справедливость царствовала одинаково над всеми и чтобы насилие было у нее в неволе» (Ibid., 1—7).— *523.*

[33] *Отец Ксеркса* — Дарий I. См.: Алкивиад I, прим. 5 и Менексен, прим. 21.— *523.*

[34] Речь Калликла свидетельствует о том, какими крайними выводами чревато учение софистов. Калликл — индивидуалист, действующий всегда по произволу и неизменно считающий свои действия справедливыми. Он требует активности, а не увещания и философских бесед. Калликл как человек сугубо практический проницательно видит будущее Сократа, осужденного (486b) и потерпевшего поражение из-за нежелания активно сопротивляться злу. Интересно сравнить отношение к большинству Сократа, с одной стороны, и Калликла и софистов — с другой: в противоположность Калликлу Сократ считает, что установления большинства — это установления сильных, т. е. законы, которым надо подчиняться. Позиция Сократа в отношении большинства ясно рисуется в диалоге «Критон», а также в ряде мест диалога «Горгий» (459a, 488de).— *523.*

[35] *Пиндар* (522—442) — великий греческий лирик, родом из Фив, создатель хоровых песен-«эпиникиев» в честь победителей на общегреческих играх. Здесь цитируется fr. 169 Snell — Maehler; в его «Немейской оде» (X 72) читаем также: «Тяжкий спор — общаться с мощными людьми». *Геракл*, который в дальнейшем (например, у киников) получает облик страдальца, в классическом представлении отлицетворял собой грубую силу.— *523.*

[36] См.: Алкивиад II, прим. 10.— *524.*

[37] Т. е. Гомера (см. Ил. IX 440 сл.). Имеются в виду слова Феникса, воспитателя Ахилла, обращенные к нему:

Юный, не знал ни войны ты, для всех одинаково тяжкой,
Ни совещаний народных, где славой венчаются люди.—*525.*

[38] См.: Алкивиад II, прим. 10.— *525.*

[39] Здесь Калликл перефразирует слова *Зета* к *Амфиону* (fr. 185 N. — Sn.); «женственное поведение», в котором Зет упрекает Амфиона, Калликл заменил «ребячеством».— *525.*

[40] *Еврипид.* Антиопа (fr. 186 N.— Sn.).— *526.*

[41] Калликл перефразирует строки из «Антиопы» (fr. 188 N.— Sn.), где Зет увещевает своего брата Амфиона обратиться к «благозвучию бранных дел», оставив другим «тонкие уловки и софистические ухищрения». Калликл вместо слов «прекрати свои мелодии» говорит «прекрати свои изобличения»; вместо «благозвучания бранных дел» — «благозвучие дел»; он опускает слово «софизмы», оставляя «уловки эти тонкие». Интересно, что именно Калликл опускает «софизмы». Он сам софист и прекрасно понимает, что́ такое софистические ухищрения, которыми Сократ не пользовался и которые он презирал.— *526.*

[42] Ср. *Феогнид* (119 Diehl):

Золото ль, Кирн, серебро ль фальшиво — беда небольшая,
Да и сумеет всегда умный подделку узнать.

Пер. В. В. Вересаева.— 526.

[43] О *Тисандре из Афидны* (Аттика, фила Акамантида) нет никаких сведений. Он вряд ли может быть отождествлен с родичем Перикла и послом в Персии в 423 г. Об *Андроне, сыне Андротиона* см.: Протагор, прим. 19. *Навсикид из Холарга* (Аттика, фила Аянтида), возможно,

то же самое лицо, что и у Ксенофонта (Воспоминания... II 7, 6): богатый мельник, который «не только себя со слугами может прокормить, но сверх того и множество свиней и коров, и столько у него еще остается, что он и в пользу города может часто исполнять разные литургии».— *527*.

[44] Здесь цитируется fr. 638 N.— Sn. Еврипида (Полиид). Мотив отождествления жизни и смерти нередок у Еврипида. Ср. fr. 833 N.— Sn. (Фрикс): «Кто знает, не зовется ли жизнь смертью, а смерть жизнью?» Здесь возможны отзвуки знаменитого гераклитовского учения о противоположностях, представляющих собой некое диалектическое единство. Гераклит называет рождение смертью (22 В 21 Diels). Ср.: «Когда человек умер (и погас свет его очей), он жив и ночью зажигает себе свет» (22 В 26 Diels). Далее читаем: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, жизнь одних есть смерть других; и смерть одних есть жизнь других». Все материальные стихии тоже живут смертью друг друга: «Огонь живет смертью земли; воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» (22 В 62, 76 Diels).— *533*.

[45] Тело как могила души — идея орфико-пифагорейская, которую можно найти у пифагорейца Филолая (Ю. Италия). Именно у него Платон покупал через Диона пифагорейские книги (44 А 1 Diels) и ездил к нему (А 5 Diels) в Италию. Сам же Филолай жил одно время в Фивах, где его слушал ученик Сократа Кебет (44 А 1а Diels). Платон под *мудрым человеком* понимает, видимо, Филолая, о чем говорит Климент Александрийский, толкуя данное место «Горгия» (44 В 14 Diels). Здесь же Климент ссылается и на другого пифагорейца, Евксифея, и пишет: «Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые преступления душа соединена с телом и как в могиле погребена в нем». То, что Платон говорит далее о «незримом мире» и об «обитателях Аида» (493b), тоже имеет отношение к Филолаю, который утверждал, что «все заключено богом как бы в темнице», показывая тем самым «существование единого и высшего, чем материя» (44 В 15 Diels). Представление о жизни как темнице и о теле как могиле души характерно и для орфиков (1 В 3 Diels) с их дуалистическим отделением чистой, божественной души от испорченного и смертного тела. Идея эта была чужда ионийцам. Она порождена орфической космогонией, где из тела и крови растерзанного титанами младенца Диониса происходят люди с их исконным дуализмом доброй и злой природы (см.: fr. 220. Kern). С марксистских позиций освещает воззрения орфиков и происхождение их дуализма Дж. Томсон (Первые философы/Ред. и послесловие А. Ф. Лосева. М., 1959. С. 217 — 237). Символическая картина жизни как темницы или пещеры, откуда люди наблюдают только за призраками, тенями истинной жизни, дана у Платона (Государство VII 514а — 517b). Понимание Аида как «незримого мира» связано также со старинным этимологическим толкованием слова «аид»:Ἀΐδης←ἀ-Ϝιδης («невидимый»). Отсюда миф о шапке-невидимке бога смерти Аида (см. Ил. V 844 сл.): «Чтоб ее он не видел, дочь Эгиоха-Кронида покрылася шлемом Аида». Однако современная этимология предпочитает связь слова «Аид» с греч. αἰανής (*sai-Ϝανης) «ужасный» (ср. лат. saevus — «жестокий»). См.: *Carnoy A*. Dictionnaire étymologique de la mythologie greco-romaine. Louvain, 1957, Hadēs).

Автор схолии к этому месту Платона видит в *мудром человеке*, считающем тело могилой души, сицилийца или италийца, возможно, Эмпедокла. «Он ведь был,— продолжает схолиаст,— пифагореец и родом из Акраганта, города в Сицилии... а вблизи Сицилии — Кротон и Метапонт, города, где учили пифагорейцы, живущие в Италии». В дошедших до нас фрагментах Эмпедокла, правда, нет такого точно высказывания, но, например, в одном из этих фрагментов он «объемлющее душу тело» называет «закрывающей смертных землей» (31 В 148 — 150 Diels), мы бы

сказали — могилой, могильным холмом. Эмпедокл был близок к пифагорейцам, «слушал Пифагора» и «обнародовал учение пифагорейцев» (31 А 1, 54, 55 Diels), а самого Пифагора он именует «человеком необычайного знания», который «обладал в самой высокой степени разнообразной мудростью... и созерцал отдельные явления всего существующего даже за десять и за двадцать человеческих поколений». Вполне возможно, что в этом гераклитовском и орфико-пифагорейском сплаве смерти-жизни есть доля и Эмпедокла.— *533.*

[46] *Птица-ржанка* славится своей ненасытностью, причем еда не идет ей впрок.— *535.*

[47] Т. е. из дема Ахарны.— *536.*

[48] Калликла раздражает приверженность Сократа к примерам из повседневной жизни (см.: Критон, прим. 9).— *539.*

[49] *Великим* таинствам, или мистериям, в Элевсине (осенью, в месяце Боедромии) предшествовали *Малые* мистерии в Афинах (весной, в месяце Анфестерии). Сократ иронически замечает, что Калликл презирает постепенность познания, сразу хватаясь за обобщения.— *539.*

[50] Поговорка, которую схолиаст Платона приписывает Эмпедоклу: «Ведь что нужно, и дважды хорошо поведать» (31 В 25 Diels). Однако Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что поговорка Платона не заимствована у Эмпедокла и по смыслу не относится к его высказываниям. См. также: Филеб 60а.— *542.*

[51] Букв.: «пользоваться настоящим и принять, что ты даешь». Ср. высказывание Питтака о том, что лучше всего «хорошо делать то, что делаешь» (Диоген Лаэрций I 77). Гесихий упоминает данное место Платона с указанием на происхождение его от пословицы (см.: Hesichii Alexandrini Lexicon. Ed. M. Schmidt. Ienae, 1867. P. 1464).— *542.*

[52] См.: Алкивиад I, прим. 15.—*543.*

[53] *Игра на флейте* оценивается Платоном как забава, не требующая работы. В III книге «Государства», где идет разговор о поэзии и музыке в идеальном государстве, а также о месте их в воспитании молодежи, Платон отвергает мастерство флейтистов и музыкантов. Он предпочитает бога Аполлона и изобретенные им лиру и кифару сатиру Марсию с его флейтой (399е). Об этическом значении музыки см.: Протагор, прим. 38.— *545.*

[54] *Кинесий, сын Мелета,*— автор дифирамбов, которого не раз высмеивали комедиографы. Аристофан в «Облаках» (ст. 333 сл.) пишет о «голосистых искусниках в круглых хорах» (т. е. дифирамбах.— *А. Т.-Г.*), а в комедии «Птицы» Кинесий в шутовском виде является к птицам, где над ним издевается один из героев комедии, Писфетер. Отца Кинесия Мелета комедиограф Ферекрат в комедии «Дикари» (fr. I 6 Kock) назвал «наихудшим кифаредом».— *545.*

[55] Известно, что на театральных зрелищах в Афинах могли присутствовать женщины и дети (последние в зависимости от сюжета даваемого спектакля), а также рабы.— *546.*

[56] См.: Феаг, прим. 19. *Мильтиад* (VI—V вв.) — знаменитый афинский полководец времен греко-персидской войны, отец *Кимона.* В 400 г. одержал победу над персами при Марафоне (см. также прим. 76).— *547.*

[57] В ориг. εἶδος. См. Евтифрон, прим. 18.— *547.*

[58] Ставшее поговоркой выражение *Эпихарма* (fr. 253 Kaibel), знаменитого сицилийского комедиографа (VI—V вв.), близкого по взглядам к пифагорейцам. Философские фрагменты Эпихарма собраны у Дильса (Bd I. Kap. 23).— *550.*

[59] Если Калликл, сравнивая себя выше с *Зетом,* уговаривал Сократа заняться практической деятельностью (484с — 486а), то теперь Сократ

хочет внушить ему созерцательные мысли *Амфиона* и расположить Калликла к философии (см.: Алкивиад II, прим. 10).— *551*.

[60] Поговорка *записать благодетелем* — значит удостоить кого-нибудь звания «эвергета» (благодетеля), которым греки награждали лиц, принесших общественную пользу государству (даже иностранцев).— *551*.

[61] *Мудрецами*, о которых здесь (и ниже — 508а) говорится, схолиаст к Платону считает пифагорейцев, и «особенно Эмпедокла, говорящего, что Дружба объединяет шаровидный космос, делая его единым». Действительно, у Эмпедокла Дружба, или Любовь (она же Афродита),— важнейший космогонический принцип, противопоставляемый Вражде, или Раздору. «Эмпедокл же к началам причисляет Дружбу, понимая под ней некую соединительную силу (31 В 17 Diels). По Эмпедоклу, «Вражда и Любовь без очереди господствуют над людьми, рыбами, зверями и птицами» (В 20 Diels). Точно так же все стихии — «и лучезарное Солнце, и Земля, и небо, и море — дружны всеми своими частями... и, будучи уподоблены Афродитой, одержимы взаимным любовным влечением» (В 22 Diels). Космос же мыслится «беспредельным, шаровидным, гордым в своей замкнутости» (В 28 Diels), так как в нем все уже соединено Любовью и он является не чем иным, как именно «царством Любви» (В 27 Diels). См. также: Лисид, прим. 24. Мудрец, назвавший мир *космосом*, т. е. *порядком*,— это Пифагор. О нем сообщает известный доксограф Аэций: «Пифагор первый назвал окружность целого космосом по заключенному в нем порядку». У элеатов тоже есть «мировой порядок», благодаря которому бытие «не может ни разойтись совершенно, ни соединиться» (Парменид В 2). О космосе в смысле «мира» говорит Демокрит: «Мудрому человеку вся Земля открыта. Ибо для хорошей души отечество — весь мир» (68 В 247 Diels = 509 Маков.).— *552*.

[62] *Геометрическое равенство*, по словам схолиаста, «это — справедливость». Такое равенство Платон в «Законах» назвал «суждением Зевса» (VI 757b); там проводится различие между равенством «мер, веса, числа», т. е. чисто арифметическим, и «истинным, наилучшим равенством, ибо оно есть суждение Зевса», т. е. равенством геометрическим.— *553*.

[63] Ср. у Гомера (Од. XVII 219): «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным». Эта же мысль почти без изменения повторяется у самого Платона в «Пире» (195b). По Аристотелю, «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 А 20а Diels). У атомиста Левкиппа при описании образования миров из первобытного вихря тоже проводится принцип стремления подобного к подобному (67 А 1 Diels); у Демокрита (68 А 99а Diels) «во влажном, как и во всем, подобное стремится к подобному». Тот же Демокрит полагает (68 А 165 Diels = 200 Маков.), что «происходят истечения и подобное несется к подобному... Магнит и железо поэтому состоят из подобных атомов». См. также: Лисид 214b, Федр 240с, Протагор 337cd; *Ксенофонт (Псевдо-Ксенофонт)*. Афинская полития III 10 сл.; *Аристотель*, Риторика I 11, 1371b. Приведенные тексты свидетельствуют, что эта очень старая и весьма популярная мысль, начиная с Гомера, пронизывает всю натурфилософию, кончая философами-атомистами (позднейших, еще более многочисленных текстов на эту тему мы не приводим).—*555*.

[64] См.: Алкивиад I, прим. 35; Апология Сократа, прим. 28. *Понт* — Черное море.— *557*.

[65] Здесь намек на слова Гектора, сказанные им его жене Андромахе при их последнем прощании: «Ну, а судьбы не избегнет, как думаю я, ни единый» (Ил. VI 488). Вообще же неизбежность судьбы — общее место в архаической греческой литературе. Вот почему Сократ ирони-

чески называет веру в судьбу «женской мудростью». Женщины считались хранительницами суеверий, как и всех других архаических традиций. Известно, например, что смертельно больной Перикл, которому женщины надели на шею ладанку, показал ее своему другу, желая этим сказать, «что ему очень плохо, раз уж он согласен терпеть и такую нелепость» (см. *Плутарх.* Перикл XXXVIII). Мужчина же (герой) у Гомера иной раз даже «гибель судьбе вопреки на себя навлекает безумством» (Од. I 34—36).— *558.*

[66] Фессалия славилась своими колдуньями, которые будто бы даже заговаривали Луну и сводили ее на Землю. Это их владение магическими силами вошло в пословицу. В словаре Суда (Ἐπὶ σαυτῷ) читаем о необычной силе фессалийских колдуний: «Ты притягиваешь к себе Луну». Есть пословица о наговорах ими зла. Вспомним знаменитую идиллию Феокрита «Колдуньи», где героиня обращается с заклятием к «царице Селене» и к «мрачной Гекате глубин, лишь заслышавши поступь которой, в черной крови меж могил дрожат от страха собаки» (II 10—13 // *Феокрит, Мосх, Бион.* Идиллии и эпиграммы). Недаром Лукий, герой «Золотого осла» Апулея, приехав по делам в Фессалию, испытывает на себе все прелести колдовства хозяйки дома и ее служанки. Апулей прямо говорит о Фессалии как о родине магического искусства (II 1). О «даре волшебницы из Ларисы», фессалийского города, упоминает и эпиграмма неизвестного автора (V 205 Beckby).— *558.*

[67] См. прим. 28.— *558.*

[68] См.: Лахет, прим. 20.— *560.*

[69] Плутарх пишет о *Перикле*: «По свидетельству многих других авторов, Перикл приучил народ к клерухиям (т. е. раздачам наделов.— *А. Т.-Г.*), получению денег на зрелища, к вознаграждениям; вследствие этой дурной привычки народ из скромного и работящего под влиянием тогдашних политических мероприятий стал расточительным и своевольным» (Перикл IX). Плутарх повествует об обвинениях, направленных против Перикла демосом и инспирированных врагами Перикла. Смерть друга Перикла скульптора Фидия, обвиненного в воровстве золота, предназначенного для статуи Афины, процесс над другом Перикла философом Анаксагором и изгнание его, нападки на возлюбленную Перикла Аспазию, чума, разразившаяся в Афинах, и военные неудачи афинян — все это привело к тому, что афиняне «с камешками в руках стали голосовать против Перикла и, получив всю полноту власти, лишили его должности стратега и наложили денежный штраф» (XXXV). Однако афиняне раскаялись, и «народ просил простить ему его несправедливость» (XXXVII). См. также: Феаг, прим. 19.— *561.*

[70] Кулачная борьба, в которой могло быть повреждено и лицо, была очень распространена у спартанцев (ср.: Протагор 342b).— *561.*

[71] Такого изречения буквально у Гомера нет. Однако есть близкие по смыслу места, например: Од. VI 119—121; VIII 575 сл.— *562.*

[72] *Кимон* (см.: Феаг, прим. 19) в 461 г., после помощи спартанцам в третьей Мессенской войне, был изгнан путем *остракизма* (голосования с помощью глиняных черепков) на 10 лет, но в 457 г. был возвращен по совету Перикла (см.: *Плутарх.* Кимон XVII). По поводу обычая *подвергать остракизму* выдающихся деятелей Плутарх (Фемистокл XXII) замечает: «Остракизм был не наказанием, а средством утишить и уменьшить зависть, которая радуется унижению выдающихся людей и, так сказать, дыша враждой к ним, подвергает их этому бесчестью».— *563.*

[73] *Фемистокла* (см.: Феаг, прим. 19) в 471 г. подвергли остракизму, «чтобы уничтожить его авторитет и выдающееся положение» (*Плутарх.* Фемистокл XXII).— *563.*

[74] *Мильтиад* после неудачного похода против о. Парос был осужден

якобы за обман афинян. Геродот (VI 136) сообщает, что отец Перикла Ксантипп требовал смертной казни Мильтиаду, а «народ благоволил к Мильтиаду настолько, что освободил его от смертной казни, но за преступление против гусударства наложил на него пеню в 50 талантов», причем Мильтиад умер, так и не заплатив денег, которых он не имел, а за него расплатился впоследствии его сын Кимон.— *563*.

[75] Имя *пекаря Теариона* встречается во фрагментах Аристофана (I fr. 155 Kock) и Антифана (II fr. 176 Kock). *Митек* из Сиракуз — автор поваренной книги. Афеней (XII 516c) упоминает его в числе знаменитых кулинаров — Главка Локридского, Дионисия из Сиракуз, Эпайнета, Евтидема и др. *Сарамб* — виноторговец, о славе которого упоминает комик Посидипп (III fr. 29 Kock); Атеней, перечисляя этих трех знаменитых мастеров своего дела (III 112de), ссылается на диалог Платона «Горгий».— *564*.

[76] См.: Алкивиад I, прим. 15.— *566*.

[77] Поговорка, указывающая на то, что вещи надо называть своими именами, как бы плохи они ни были. Рабы из *мисийцев* (малоазиатское племя) считались самыми плохими. В «Теэтете» Платона (209b) о ничтожном человеке говорится как о «последнем из мисийцев».— *567*.

[78] Сократ здесь как бы видит перед собой будущее, которое осуществится через несколько лет: события в «Горгии» происходят около 405 г. Диалог написан вскоре после смерти Сократа, еще живы воспоминания о трагическом одиночестве невинно осужденного, о полной его беззащитности перед клеветой и несправедливостью. Здесь чувствуется непосредственный отзвук обвинений, вменяемых Сократу как «развратителю юношества» (см.: Апология Сократа, прим. 23).— *568*.

[79] Согласно Сократу, по существу только истинный философ может быть воспитателем народа и мудро руководить им. Эта мысль пронизывает «Государство». В идеальном государстве философы специально воспитываются для этого (VI 498c — 504e) и именно они управляют государством, созерцая сущность идей, а не внешнее разнообразие чувственного мира (V 473c — 480a). Платон пишет: «Пока в городах не будут либо философы царствовать, либо нынешние цари и властители искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотоле... не жди конца злу».— *568*.

[80] Ниже Сократ рассказывает миф о том, как Зевс учредил суд над мертвыми. У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы душ в загробном мире. В «Федоне» (107c — 114c) рисуется подробный путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, «кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные» (114c). В «Федре» (245c — 249d) есть образ вселенской бессмертной души, ибо «вечно движущееся бессмертно». Каждая отдельная душа подобна «слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего» (246b). Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же, в «Федре»,— орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В «Государстве» (X 614a — 621b) некий памфилиец Эр рассказывает о странствии своей души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души, чтобы вновь возродиться на земле. Там же знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена между коленями Ананки — богини Необходимости.

Среди источников платоновских описаний загробного мира в первую

очередь необходимо указать Гомера: Одиссей спускается в царство мертвых, беседует с тенями, вкусившими свежей крови и обретшими память (Од. XI 145—234). Кроме беседы с душами Агамемнона, Ахилла и Аякса, которые сохранили все свои земные страсти и горести (ст. 185—564), Одиссей наблюдает, как Минос, сын Зевса, с золотым жезлом правит суд над умершими, а они, «кто сидя, кто стоя», ждут своей очереди (ст. 568—571). Наконец, Одиссей видит наказания преступников Тития, Тантала и Сисифа (ст. 576—600). Два последних момента наиболее интересны, так как здесь чувствуется уже орфическое представление о справедливом воздаянии душе за ее земные проступки. У. Виламовиц-Мёллендорф, который еще в прошлом веке отметил данное место как орфическую вставку (*Wilamowitz-Moellendorff U. v.* Homerische Untersuchungen. Berlin, 1884), впоследствии, в 30-х годах XX в., в своей книге «Вера эллинов» категорически отказался от этой мысли (Der Glaube der Hellenen. 3. Aufl. Basel, 1959. S. 198). Во всяком случае XI песня «Одиссеи» настолько сложна, что здесь можно наметить в представлениях Гомера о душе шесть разных историко-культурных напластований (см. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. С. 23—25).

Однако даже если не считать гомеровских преступников и суд над ними орфической вставкой у Гомера, то у Пиндара, этого чистейшего орфика, можно найти подлинные истоки платоновского представления о загробном мире. В «Олимпийских одах» (II 54 — 88 Snell — Maehler) рисуется стройная концепция загробной судьбы душ. Преступления, содеянные на земле, наказуются под землей, а достойные люди проводят век свой «бесслезно» и «радуясь» «среди почтенных богов». Те же, кто трижды уже испытал перевоплощение в обоих мирах, совершают путь на Острова блаженных, где сияют золотые цветы, которыми увенчивают себя праведники после суда Радаманта (о нем и Миносе см.: Апология Сократа, прим. 54). Среди этих праведных душ пребывают Пелей (отец Ахилла), герои Кадм и Ахилл. У Пиндара, таким образом, мы находим идею посмертного воздаяния, Острова блаженных, суд Радаманта и круговорот душ. Поэт замечает, что «стрелы в его колчане звучат для разумных», ибо «мудрый рождается знающим многое», а «для всех» нужны толкователи. Тем самым Пиндар как бы обращается к посвященным и отделяет их от тех, кому неведомо тайное учение орфиков.

Как видно из рассказа Сократа в «Горгии», Гомер дает Платону основные моменты мифа: раздел власти между Зевсом, Посейдоном и Плутоном (Ил. XV 187—193), представление о Тартаре (Ил. VIII 13—16) и о месте для праведников (Од. IV 561—569), о «Елисейских полях», где нет ни снега, ни бурь, ни дождя, а веет лишь Зефир, наконец, идею загробного суда Миноса и загробного воздаяния. Правда, Острова блаженных у Гомера не упоминаются, но они есть у Гесиода (Труды и дни 166—173), так же как и «сумрачный Тартар», в котором залегают «корни земли и горько-соленого моря» (Теогония 721—728). Но дело даже не только в таких подробностях, что умерших в Азии будет судить Радамант, а умерших в Европе — Эак: первый — сын Зевса и финикиянки Европы (Ил. XIV 321), а второй — сын Зевса (Ил. XXI 189) и, по Пиндару, нимфы Эгины (Isthm. VIII 15a — 23 Snell — Maehler), и не в том, что орфическая идея возмездия встречается у Эсхила (Умоляющие 230 сл.), а распутье дорог (Горгий 524a), по которому идут души, есть пифагорейский символ, выраженный греческой буквой «ипсилон» (Υ). Дело в том, что в диалогах Платона все эти элементы складываются в одну стройную картину, части которой, разбросанные по диалогам «Горгий», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют, вместе собранные, орфической концепции Пиндара, целостно преподанной им во «II Олимпийской оде».

Интересна одна деталь, совершенно оригинальная у Платона и нигде не засвидетельствованная до него: раньше людей судили живыми, а теперь их будут судить мертвыми, чтобы земное тело не заслоняло качеств души, дурных и хороших (ср. у Лукиана — II в. н. э.— Разговоры в царстве мертвых 10 // Собрание сочинений: В 2 т./Под ред. Б. Богаевского. Т. I. М., 1935: перевозчик мертвых Харон предписывает покойникам сбросить с себя все проступки и земные привязанности, которые они умудрились протащить с собой и в Аид в складках богатых одежд). Поэтому Прометею дается приказ, чтобы он лишил людей дара предвидения. Здесь, несомненно, содержится реминисценция из эсхиловского «Прометея прикованного» (ст. 248), где Прометей считает себя великим благодетелем человечества именно из-за того, что он лишил людей дара предвидеть свою судьбу.

Орфическая традиция в эсхатологических мифах Платона становится очевидной, если познакомиться еще и с комментарием Прокла к «Государству» Платона (II 340, 11 Kroll); Прокл ссылается на связь орфических и платоновских идей (ср.: fr. 222 Kern). «Платон,— пишет Прокл,— заимствовал у Орфея предание о том, что одни души у Ахеронта очищаются и получают свою благую участь... на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются... в холодном Тартаре». Прокл, далее, считает, что Платон заимствовал у Орфея (см.: Ион, прим. 11) предания о переселении душ и что «платоновская философия отличается от всех других тем, что он низводит душу в неразумные существа и делает ее лебедем». Здесь Прокл ссылается на «Государство» (X 620b), где Платон как раз говорит о душе Орфея, избравшей жизнь лебедя (а также душе певца Фамирида, избравшей жизнь соловья), и, наоборот, о лебеде, избравшем душу человека. Душа Аякса переселяется во льва, а душа Терсита (620c) — в обезьяну.

Орфического происхождения у Платона также «закон Кроноса» (Горгий 523a) о загробном воздаянии, или «установлении» (θεσμός), Адрастеи («Неотвратимой» — эпитет Немесиды; см.: Федр 248c — 249d), о круговороте душ, об их переселении, их служении богу или отпадении от него. Сюда можно присоединить платоновскую Ананке — «Необходимость» (Государство X 617b — e) с тремя дочерьми — Кло́то и Атропой, воспевающими прошлое и будущее, и Лахесидой, дающей душам жребии жизни. К этому же кругу представлений относится богиня Дике (Федр 249b) — вершительница справедливости в тысячелетнем круговороте жизни души. Еще у Эсхила в «Прометее прикованном» (ст. 936) хор говорит Прометею, что «мудрые поклоняются Адрастее», которая, в интерпретации Гесихия Александрийского, является не кем иным, как Немесидой, т. е. богиней возмездия. В орфических фрагментах (105ab Kern) мы находим историю такой мудрости, которая воплощает в себе «законы Зевсовы, Кроносовы, божественные, надкосмические и внутрикосмические». Именно здесь дается ссылка на Платона, сделавшего Адрастею «демиургом и законораспределительницей». От нее исходят установления для богов. В орфическом фр. 152 опять-таки указывается на прямую связь платоновского закона о судьбе душ, который растолковывается не раз в упомянутых выше диалогах Сократа, с орфической Адрастеей. Возможно, что орфическое учение о переселении душ и тысячелетних странствиях преступной души было известно Платону и через посредство Эмпедокла, который подробно рисует кары и наказания, испытанные душой. Оказывается, по Эмпедоклу, что душа убийцы или клятвопреступника «будет бродить тысячи лет вдали от счастливых, принимая последовательно всевозможные образы смертных, меняя скорбные пути жизни» (B 115, 6—8 Diels). Эмпедокл пишет, что «души меняют тело за телом, так как Вражда их изменяет, наказывает и не позволяет

пребывать в едином» (Ibidem). Однако эти «ненавистные души соединяет некая благая Любовь из сожаления к плачу их и к беспокойному и тяжкому созиданию неистовствующей Вражды» (Ibidem). О душе, переселившейся в юношу, деву, ветку, птицу и рыбу, см. фр. 117 Эмпедокла (Diels). Во фр. 119 — скорбь души, низринутой из «полноты блаженства» на Землю, «дабы блуждать здесь среди людей».

Наконец, платоновскую Дике можно найти у Парменида, учителя Эмпедокла. В своей знаменитой поэме «О природе» Парменид славит «неумолимую Дике», хранящую ключи от ворот, через которые пролегают пути Дня и Ночи. Эта Дике открывает человеку ворота, чтобы он познал «бестрепетное сердце совершенной истины» (28 В 1, 11—14, 28 Diels). Платоновско-орфические Дике и Ананке выступают у Парменида также под именем «богини-правительницы» (букв.: «кормчей»), «владеющей Вселенной по жребию» (А 37 Diels).

Учение о бессмертии души характерно и для близкого к Платону пифагорейца Филолая. По его мнению, мир «пребывает бессмертным и непреодолимым в течение бесконечной вечности». Одна часть мира не изменяется никогда и простирается от Мировой души до Луны, другая — изменчивая — от Луны до Земли. Мир находится в вечном движении, он есть «вечная деятельность бога и рожденной твари», причем бог «пребывает неизменно», а сотворенные существа хотя и подвергаются гибели, но «сохраняют свою природу и свои формы и путем рождений вновь восстанавливают ту же самую форму, какую дал им сотворивший их отец и создатель» (44 В 21 Diels). Здесь — хорошо известное Платону учение о бессмертии души и о возрождении ее после гибели тела, а также о «вселенской душе» (Федр 246с). Интересна также мысль Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии», столь характерных для учения пифагорейцев. После своей смерти душа «ведет в мире бестелесную жизнь» (44 В 22 Diels). Платоновская душа в мифе, рассказанном здесь Сократом, тоже после смерти лишена земного тела, почему она и может подвергнуться правильному суду за пределами жизни, так как ее не отягощает ничто чувственное. Вот почему в «Федре» (246с — е) души, утерявшие крылья, т. е. приобщенные к дурному, получают земное тело, а в загробном мире остаются «лишенными созерцания сущего и, удалившись, питаются только представлениями» (248b).

Из всего изложенного очевидно, что мы имеем дело у Платона с орфико-пифагорейской традицией относительно судьбы души после смерти и ее нового рождения на земле. Огромный материал из истории представлений о душе в античности дает Э. Роде в своей знаменитой книге: *Rohde E.* Psyche. 10. Aufl. Tübingen, 1925. Анализ воплощения в творчестве Вергилия эсхатологических традиций Гомера, орфиков, пифагорейцев и Платона можно найти в капитальном труде Э. Нордена: *Vergilius Maro P.* Aeneis. Buch VI/Erklärt von E. Norden. Leipzig, 1903. См. также прим. 45 и Менон, прим. 25.— *570.*

81 *Зевс* — верховное божество. *Посейдон* — брат Зевса, повелитель морей. *Плутон* — тоже брат Зевса, бог подземного царства — Аида (Аидом именуется также и сам Плутон. Плутона связывали иногда с богом богатства Плутосом, так как недра земли дают изобилие). См. также Евтифрон, прим. 15; Протагор, прим. 31; Менексен, прим. 14.— *570.*

82 См. прим. 82 и Кратил, прим. 30.— *570.*

83 См.: Протагор, прим. 31.— *570.*

84 См.: Гиппий больший, прим. 27.— *571.*

85 См.: Евтифрон, прим. 22; Апология Сократа, прим. 57. *Титий* (миф.) — великан с о. Эвбея, пытавшийся овладеть богиней Латоной. Об их судьбе см. у Гомера (Од. XI 576—600). См. также прим. 80.— *572.*

[86] *Терсит* — по преданиям, самый уродливый из греков (см. *Гомер.* Ил. II 212—277), символ злоречия и злонравия.— *572.*

[87] См.: Лахет, прим. 1, 7, 12.— *573.*

[88] Од. XI 569.— *573.*

МЕНОН

ОБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ОБЩЕРОДОВОЙ ИДЕИ КАК ЗАКОНА ДЛЯ ЕДИНИЧНОГО, ИЛИ ПЕРВЫЙ НАБРОСОК ОБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

Если диалог «Горгий» можно рассматривать как границу между сократическим периодом у Платона и периодом переходным, то «Менон» стоит на границе между этим переходным периодом и тем новым периодом, когда Платон уже не удовлетворяется логической четкостью анализируемых им идей и понятий, но начинает трактовать их как особого рода действительность, т. е. уже не просто логически, а онтологически. Внешняя тематика «Менона» все еще продолжает быть сократической. Тут все еще продолжают толковать о сущности добродетели и ставят вопрос о возможности научиться этой добродетели. Но как покажет сейчас анализ диалога, дело тут уже не просто в добродетели и возможности ей научиться, а в небывалой еще в предыдущих диалогах попытке дать краткий, но уже решительный набросок нового типа философии, а именно объективного идеализма.

Проанализируем этот диалог.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Что такое добродетель и можно ли ей научиться (70a — 81a)?

1. Для решения вопроса о том, можно ли научиться добродетели, нужно сначала решить вопрос, что такое сама добродетель (70a — 71d).

2. Добродетель не бывает только мужская или женская, возрастная или сословная, связанная с тем или другим положением человека или его профессией и т. д. (71e — 72a), но это некоего рода определенная сущность (οὐσία, 72b) и идея (εἶδος, 72c), которые одинаково свойственны всем добродетелям и с определения которых надо начинать; такая же общая идея (72e) должна наблюдаться во всем вообще (72b — 73c).

3. Добродетель — это не управление людьми, так как иначе она не была бы свойственна ни рабам, ни детям (73d), равно как она и не просто справедливость, так как справедливость — это вид добродетели, а что такое сама добродетель, остается неизвестным (73d — 74a).

4. Необходимость выдвинутого ранее условия для определения того, что такое добродетель, иллюстрируется примерами: геометрическая фигура — это не только округлость, поскольку существуют и прямые фигуры; разные цвета возможны лишь потому, что есть цвет вообще; вместо этих частных и несущественных определений гораздо существеннее было бы определить фигуру, например, как то, что следует за цветом, или как предел (границу) твердого тела, а цвет, вместе с Эмпедоклом,— как истечение фигур, хотя такого рода определения сами по себе недостаточны (74b — 77a).

5. С этой точки зрения неправильно и определение добродетели как желания хорошего и способности его производить, поскольку творящие зло тоже могут считать себя творящими хорошее (77b — 78b). Значит,

добродетель — это не способность производить добро в объективном смысле, поскольку под добром можно понимать приобретение золота, серебра, славы, здоровья и т. д., а все это может быть и несправедливым; если же мы будем говорить о справедливом стремлении к добру, то справедливость опять-таки остается чем-то неизвестным. Здесь Сократ упрекает своего собеседника Менона в том, что мы сейчас называем логической ошибкой,— petitio principii: добродетель оказывается разновидностью добродетели, т. е. справедливостью (78с — 79е). Следует интермедия; в ней идет речь об оцепенении, которое Сократ вызывает у собеседников своей обычной манерой критиковать традиционные представления (80а — 81а).

II. Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни (81b — 86b)

1. Отвергнув все предыдущие частичные подходы к добродетели, страдающие ошибкой petitio principii, Сократ дает следующее определение: душа бессмертна, душа до своей земной жизни созерцала истину, и теперь, в своей земной жизни, вспоминая виденное, она может понимать все частичное и раздробленное, в том числе и добродетель (81b — 82а).

2. Здесь следует знаменитое место, столь характерное для Платона: к основному выводу своего диалога он подводит с помощью геометрического доказательства, к пониманию которого он постепенно приводит мальчика, никогда не учившегося геометрии. При помощи простых и ясных вопросов Сократа этот мальчик — хоть и не учившийся, но хорошо понимающий в то же время, что такое квадратная фигура,— признает, что при двухфутовой стороне квадрата площадь этого квадрата равна 4 кв. футам. Когда же Сократ предлагает мальчику вычислить сторону удвоенного квадрата, то мальчик ошибочно думает, что сторона такого удвоенного квадрата тоже будет удвоена, т. е. будет равняться 4 кв. футам. Эту ошибку мальчик признает, поняв, что квадрат со сторонами, равными 4 кв. футам, был бы равен не 8, а целым 16 кв. футам. Не помогает делу, как дальше вынужден признать и сам мальчик, и увеличение двухфутовой стороны до трехфутовой, потому что площадь квадрата с трехфутовыми сторонами равнялась бы не 8, а 9 кв. футам. Наконец, Сократ проводит диагональ в квадрате с площадью 4 кв. фута и, построив на этой диагонали новый квадрат, состоящий из четырех треугольных частей исходного квадрата с площадью 4 кв. фута, доводит мальчика до сознания, что сторона квадрата с площадью 8 кв. футов должна иметь не 4 фута и не 3 фута, но равняться размеру диагонали квадрата с площадью 4 кв. фута, которая больше 2 футов, но меньше 3 футов. А поскольку мальчика никто не учил геометрии и тем не менее с помощью наводящих вопросов Сократа он приходит к точной геометрической истине, то из этого Сократ делает вывод, что геометрические истины и вообще все подлинное знание мальчик имел еще до рождения, что виденное им до рождения точно, ясно и не подлежит никаким переменам, что душа, видевшая эти истины до рождения, бессмертна и что вопросо-ответный метод есть настоящий путь от незнания к знанию (82а — 86b).

III. Возвращение к вопросу о добродетели (86с — 100с)

1. После столь обстоятельного изучения вопроса о знании как припоминании собеседники соглашаются, что добродетель — это знание, и если это так, то ей можно и научиться. Знание же она потому, что невозможна

без понятия о добре, а все доброе творится только с умом, но никак не без ума (86d — 87d). Точно так же и принесение пользы может считаться добродетелью только тогда, когда полезное мыслится вместе с разумом (φρόνησις, 88d),так как неразумное полезное не может считаться добродетелью, как и все вообще, что находится в душе человека (87e — 88e). Следовательно, поскольку разумности нужно еще обучаться, добродетель не есть дар природы (89a).

2. С другой стороны, однако, это еще не значит, что добродетели в самом деле можно научиться, т. е. что она результат какой-нибудь особой науки. Врачебному делу можно научитья у врачей, сапожному — у сапожника, но для добродетели не существует учителей (89b — 91a); в особенности таковыми нельзя считать софистов, которые сознательно развращают юношество да еще берут за это плату (91b — 92e). Вовсе не всегда также добродетельные предки делают добродетельными своих потомков, как это видно на примерах Фемистокла, Аристида, Перикла, Фукидида (93a — 94d). Нельзя считать учителями добродетели и тех людей, которые то могут воспитать своих учеников в добродетели, то не могут (94e — 96d). Таким образом, добродетель — это не дар природы и не результат обучения. Откуда же она в таком случае?

3. Добродетель — это результат божественного дара, или божественного жребия, который человек получает независимо от знания. Чистое знание есть результат только философского воспоминания потусторонних истин, так что добродетель, будучи знанием, в своей основе тоже является результатом этого потустороннего воспоминания. Однако такая добродетель труднодостижима, и фактически добродетельные люди руководствуются не этим точным знанием, а только правильным мнением (ὀρθὴ δόξα, 97b; ἀληθὴς δόξα, 97d). Это правильное мнение отличается от точного знания неустойчивостью и текучестью, а также непониманием того, что само оно возможно лишь благодаря чистому знанию, которое только и спасает его от сплошной текучести и непостоянства. Поэтому, говорит Сократ, будем руководствоваться хотя бы правильным мнением, несмотря на то что без точного знания оно ничем не отличается от пророческого или поэтического вдохновения. Крупнейшие государственные люди руководствовались именно им и ничем не отличались от пророков и поэтов; они пользовались этим божественным жребием в своей чисто государственной деятельности (96a — 100c), вдохновляясь и в то же время ничего не понимая в своем вдохновении.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Та новая постановка вопроса, которой «Менон» так сильно отличается от всего предыдущего, требует некоторых разъяснений.

1. Как мы отметили при анализе диалога, Платон, определяя человеческие и вообще земные дела, продолжает оперировать своими прежними терминами «сущность» и «идея». Сейчас, однако, они сильнейшим образом онтологизированы и в своем исконном существовании отнесены в потусторонний мир (81b — 86b). Это и было у Платона началом его объективного идеализма. Но и читатель Платона, и тем более его комментатор, и вообще историк философии должны с особым вниманием отнестись к данному предмету, чтобы избежать как очень распространенных среди буржуазных исследователей абстрактно-метафизических представлений о Платоне, так и многочисленных обывательских предрассудков, возникших в результате некритического знакомства с платоновскими материалами из третьих и из десятых рук.

2. Мы уже имели случай заметить, что само по себе требование использования общих идей для понимания частного и единичного отнюдь не есть еще объективный идеализм, а есть просто требование здравого смысла. Во времена Сократа и Платона это было величайшим открытием, а теперь у нас в доказательстве этой истины не нуждается даже школьник. Родовые общности постулировал уже Сократ; новое у Платона в данном случае, может быть, только *точная терминологическая фиксация* понятия эйдоса, или идеи, поскольку у Сократа дело еще не доходило до установления точной терминологии и какой-нибудь логической системы. Сейчас мы добавили бы, конечно, что не только общее необходимо для единичного, но и единичное необходимо для общего. И у Платона эта мысль в конце концов есть, хотя и выражена она гораздо слабее и менее ярко.

3. С онтологизацией родовых понятий, проводимой в «Меноне», дело тоже обстоит не так просто, как это кажется с первого взгляда. Плохо здесь вовсе не то, что родовые общности представлены как реально существующие. Ведь и мы относим все реальные закономерности существующего не только к одному человеческому субъекту, но и к самой действительности и считаем их порождением не человеческого субъекта, но самой объективной действительности. Поэтому в объективном идеализме Платона, как он набросан в «Меноне», плох вовсе не объективизм, но то, что родовые сущности вещей, т. е. общие закономерности действительного миропорядка, *отнесены за его пределы,* а не констатируются уже в пределах самой действительности. Лишь вульгарные материалисты считают, что ничего идеального нет вообще. Идеальное, несомненно, существует. Но мы его понимаем как отражение действительности, и притом как отражение ее наиболее общих сторон и наиболее глубоких внутренних отношений.

Это обстоятельство нужно помнить, чтобы точно представлять себе сущность объективного идеализма Платона. Платон имел полное логическое право переходить от хорошо увиденной им роли родовых идей в познании к объективному существованию общего. Но он не имел никакого логического права представлять это объективное существование общих закономерностей действительности *отдельно от самой действительности.* Это было у него уже не требованием логики, но определенного рода вероучением.

4. На это, правда, Платон мог бы ответить, что под действительностью он понимает не просто мир идей, но и все чувственное, подчиненное миру идей. Платон мог бы сказать нам: «Ведь вы тоже понимаете под действительностью не просто текучее чувственное с его постоянной сменой единичных моментов, уходящих в прошлое в тот самый момент, в который они возникают; вот и я утверждаю, что действительность — это вовсе не просто чувственное, но расчлененное, закономерно протекающее чувственное; следовательно, у меня с вами одинаковое представление о действительности, гораздо более широкое, чем у обывателей». Вот именно тут и обнаруживается перед нами подлинная сущность объективного идеализма Платона: идеальное и материальное действительно существуют вместе, но в то же время идеальное обладает у Платона *приматом* над материальным. Идеальное управляет материальным, создает его, осмысливает его. Так что не идеальное есть отражение материального, а материальное есть отражение идеального. Итак, ошибка Платона состоит в гипостазировании общих и родовых идей, в отрыве сущностей от их проявлений и в утверждении онтологического истекания явления из сущности, в то время как явление и сущность есть единое и нераздельное бытие. Тут весьма заметно отсутствие у Платона того метода, который он будет выдвигать в других своих диалогах как основной для его филосо-

фии, а именно метода диалектического. Правда, о диалектике здесь в противоположность предыдущим диалогам уже упоминается, однако понимается она пока еще чисто внешне — как «справедливые» и соответствующие друг другу вопросы и ответы (75de, 86а).

5. Весьма важно отметить также и тот смягченный тон, которым окрашен конец диалога, а именно раздел 96е — 100с. Установив для себя абсолютную реальность идей и, следовательно, абсолютность идеального знания, Платон тем не менее считает малодоступным такое знание для людей и вполне согласен на использование того, что он называет «правильным мнением», т. е. того, что́ есть реальное, то более, то менее истинное и всегда относительное знание. Это не значит, что Платон отказывается от того абсолютного знания, которое он только что сам конструировал. «Абсолютность» здесь нисколько не помешала Платону признавать и относительность. Платон утверждает только, что идея представляет собой некоего рода смысловую связь, в то время как правильным мнениям свойственно до некоторой степени растекаться и не хранить в себе столь непреложной смысловой связи (97е — 98а).

6. Наконец, необходимо правильно понимать сам термин «воспоминание», который употреблен здесь Платоном в связи с онтологизированными идеями. Платоновская концепция «воспоминания» и связанная с ним концепция потустороннего мира, бессмертия души, когда-то воочию созерцавшей вечные идеи, а теперь в земной оболочке только смутно о них припоминающей,— все это не что иное, как явная мифология. Некоторые поэтому и склонны понимать все учение об идеях в «Меноне», да и вообще у Платона, как самую обыкновенную и традиционную, самую наивную и некритическую мифологию.

Действительно, мифология здесь отчасти присутствует в традиционном, вернее, в орфико-пифагорейском виде. Поскольку, однако, здесь проделана огромная логическая работа и потусторонний мир мыслится уже как система родовых общностей, разумно и целесообразно определяющих собой протекание материальной действительности, постольку от старой наивной мифологии остается немного. Уже здесь в момент появления на свет платоновского объективного идеализма философия мыслится в виде логически переработанной мифологии, или, точнее, в виде диалектики мифологии. Платоновские идеи-мифы есть не что иное, как априорные формы и бытия, и мышления; но это априоризм не субъективно-идеалистический, а объективно-идеалистический, т. е. априорные формы и бытия, и мышления заложены прежде всего в самом же бытии, а уже потом в результате отражения этих объективно-априорных форм в человеческом субъекте оказываются заложенными в этом последнем.

Концепция Платона имеет мало общего не только с наивной древнегреческой мифологией, но и с абсолютным логицизмом Гегеля, хотя вряд ли гегелевский логицизм вполне свободен от мифологии и вообще вряд ли может быть вполне свободным от мифологии всякий объективный идеализм.

Нечего и говорить о том, что в этом первом и кратком наброске объективного идеализма остается весьма много неясного не только для нас, но и для самого Платона. Дальнейшее покажет, как Платон будет справляться с этими неясностями и что он будет вместо них создавать. Так, бросается в глаза та неясность, которая возникает при трактовке человеческого субъекта в условиях существования субстанциально-самостоятельного мира идей. Этот мир, по Платону, всегда точен, тождествен сам себе и неподвижен. Что же касается человеческого субъекта, то он всегда подвижен, всегда меняется и с первого взгляда ничего идеального в себе не содержит. Но если бы мир идей не был представлен тем или другим способом в субъективном сознании человека, то платонизм свелся

бы к кантианскому дуализму, между тем Платону чужд такой дуализм. И действительно, Платон много и подробно учил о разных степенях присутствия объективно-идеального мира в человеческом субъекте. В ближайшую очередь об этом нам расскажет диалог «Кратил». С другой стороны, Платон не только оставляет в «Меноне» без всякого анализа внутреннее состояние субъекта, находящегося под воздействием идеального мира, но и самому субъекту отводит весьма неопределенное место. Душа припоминает виденное ею в потустороннем мире. Но откуда появляется сама душа? На этот вопрос Платон попытается дать ответ в диалоге «Федон».

А. Ф. Лосев

Диалог «Менон» посвящен теме, которая не раз обсуждается в других диалогах Платона,— добродетели. Можно ли научиться добродетели и, далее, что же, собственно, такое сама добродетель? В «Протагоре» Платон устами Сократа критикует софистические определения добродетели. Здесь же раскрыта не только негативная, но отчасти и позитивная сторона этой критики, что особенно важно, так как Менон тоже софист и даже ученик Горгия. Действие этого диалога происходит приблизительно в 402 г., т. е. незадолго до суда над Сократом. Среди его собеседников — Менон и Анит. Историческая достоверность этих лиц подвергалась иной раз сомнению, как подвергалась сомнению и подлинность самого диалога. Однако можно согласиться с тем, что Менон — фессалиец, родом из Фарсалы, тождествен с Ксенофонтовым стратегом Меноном («Анабасис»), а богатый кожевник Анит тождествен с обвинителем Сократа Анитом, известным нам по «Апологии Сократа» и другим источникам. Облик Менона, как он выступает в диалоге, достаточно выразителен. В нем уже заложены те черты (дерзость, самовлюбленность, тщеславие, своеволие в поступках), которые проявятся с полным блеском в 401 г., когда он по дружбе к Аристиппу — тоже фессалийцу и, как он сам, из рода владетельных Алевадов — станет стратегом при персидском царевиче Кире Младшем и будет участвовать в его походе против царя Артаксеркса. По рассказу участника и очевидца событий этого похода историка Ксенофонта известно, что Менон «стремился к богатству», «желал власти и почета ради того, чтобы побольше захватить», искал дружбы могущественных людей «с целью безнаказанно вершить дурные дела». Он шел через «клятвопреступления, ложь, обман», «никого не любил», «обо всех отзывался с насмешкой» и, в то время как другие гордились «благочестием, правдой и честностью», гордился «способностью обманывать, изобретать ложь, насмехаться над друзьями» (Анабасис II 6, 21—27).

Как не вспомнить, что и платоновский Менон среди добродетелей не помещает ни благочестия, ни правды, ни честности. Ксенофонт рисует Менона самыми черными красками — как ведущего двойную игру в лагере греков. Он и погиб не так, как все стратеги после гибели Кира при Кунаксе: ему не отсекли головы, а он уцелел, но через год был умерщвлен «как злодей» после страшных мучений по приказу персидского царя (Анабасис II 6, 29—30). Таким образом, в Меноне Ксенофонта расцвели те страсти, которые были заложены уже в Меноне Платона. Поэтому неправильно говорить о полном несоответствии этих двух образов и о том, что разная их трактовка — следствие вражды Платона и Ксенофонта, учеников Сократа, соперничавших друг с другом. Не прав и Атеней, постоянный критик Платона, считающий, что «доблестный Платон», говорящий о других «злоречиво» и изгнавший из

идеального государства Гомера, создал «хвалебное слово» Менону (XI 505b). Все недостатки Менона не мешают ему, однако, в беседе с Сократом держать себя почтительно и сравнительно скромно.

Другое лицо диалога — Анит, сын Антемиона, богатый кожевник, один из ведущих демократов, изгнанный Тридцатью тиранами, а затем участник их ниспровержения. Это человек догматически мыслящий, нетерпимый к софистам (с которыми он связывает и Сократа), а заодно и вообще к новым философским веяниям. О его роли как обвинителя в процессе Сократа см. прим. 1 к «Апологии Сократа».

Менон находится в Афинах в качестве гостя Анита (предок Менона за помощь афинскому стратегу Кимону получил афинское гражданство), но беседа происходит не в доме Анита, а, видимо, в каком-то общественном месте.

[1] О том, что *путем упражнения* (аскезы) можно достичь нравственного совершенствования, кроме Платона говорят Ксенофонт и Аристотель. Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 23) пишет: «...все хорошие, благородные навыки можно развить в себе упражнением, а особенно нравственность». Аристотель (Никомахова этика I 10, 1) занят вопросом о том, можно ли добродетели научиться, или же она приобретается привычкой либо упражнением, дается какой-то божественной судьбой или просто случаем (в русск. пер. Э. Радлова — «Этика Аристотеля». СПб., 1908— как раз опущен самый для нас существенный термин: «упражнение». Вместо этого Радлов пишет: «Или другим каким путем»). Обычно греческие классические авторы употребляют глагол ἀσκέω («упражняюсь») в физическом смысле. Только христианство в полной мере стало понимать под аскетической жизнью и «аскезой» духовное совершенствование.— *575.*

[2] Сократ иронически говорит о *мудрости фессалийцев,* так как они скорее славились своей роскошью, необузданностью (см. Критон 53d) и пристрастием к лошадям (Гиппий больший 284a). *Аристипп* из г. Лариса в Фессалии, как и Менон, из рода фессалийских владетелей Алевадов. Он, по Ксенофонту (Анабасис I 1, 10), друг Кира Младшего, брата персидского царя Артаксеркса (см. преамбулу, с. 819, а также Менексен, прим. 34 и 41). Аристипп втайне готовил для Кира войско, необходимое для его похода против брата. Как и Менон, он ученик Горгия. Интересно, что среди стратегов, принявших участие в опасной авантюре Кира Младшего, был еще один ученик Горгия — Проксен беотиец (*Ксенофонт.* Анабасис II 6, 16). — *575.*

[3] См.: Апология Сократа, прим. 9, а также Горгий, преамбула.— *575.*

[4] Менон отвечает на вопрос Сократа с замечательной легкостью самоуверенного человека. Такова в целом ряде случаев позиция собеседников Сократа (ср. Гиппий больший 286e, где Гиппий тоже с легкостью отвечает на вопрос Сократа о том, что такое прекрасное), которые в конце концов признаются в своей несостоятельности. — *576.*

[5] Весь этот пассаж свидетельствует о хорошо усвоенном Меноном софистическом релятивизме и о характерной для софистов подмене общего понятия частными. Для Сократа и Платона добродетель едина. Сравнивая природу *мужчины* и *женщины,* Сократ говорит в «Пире» Ксенофонта (II 9): «Женская природа нисколько не ниже мужской, только ей не хватает силы и крепости».— *576.*

[6] Философское понятие *сущности* в доплатоновской философии не употреблялось; термин этот имел отношение только к физической сущности человека и к его имуществу. У самого Платона «сущность» понимается разнообразно. Например, в «Федоне» (84d) это «бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах»; там же

(65de) Сократ рассуждает о «сущности всех вещей — о величине, здоровье, силе и так далее... о том, чем каждая из них является по самой своей сути», т. е. мы бы сказали — по своей природе. В «Федре» (237c) идет разговор о «сущности предмета» как необходимой предпосылке для всякого логического рассуждения. Не уяснив себе этой сущности, нельзя вести беседу, так как она будет изобиловать противоречиями. Сущность, которая упоминается здесь, принадлежит, видимо, к той же категории, что и сущность в указанном выше месте диалога «Федон».— *577.*

[7] Здесь характерное перечисление *добродетелей* для ученика софистов Менона: *мужество,* необходимая для практической жизни *рассудительность* (σωφροσύνη) и *мудрость* (σοφία), а также *щедрость,* или скорее, великолепная широта натуры. Все это качества не только созерцательной «философской души» (Государство VI 486d), но и души деятельной. Однако Платон, перечисляя свойства истинного философа, включает в них и великодушие (487a), т. е. ту же самую щедрость натуры, о которой говорит Менон, причем по-гречески эта щедрость обозначается в обоих случаях одинаково — μεγαλοπρέπεια. Правда, Сократ включает в число видов добродетели благочестие, или справедливость («честность», 78d), т. е. именно то, что совсем отсутствовало у исторического Менона.— *579.*

[8] *Цвета* и *очертания* (74b) занимают у Платона почетное место в учении о несмешанном источнике наслаждения. В «Филебе» (51b) именно такое наслаждение вызывается «красивыми красками, прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками». Интересно, что под красотой формы (здесь — очертаний) Сократ понимает не красоту конкретного единичного живого существа, а «прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела... а также фигуры, построенные с помощью отвесов и угломеров» (Филеб 51c). Таким образом, отрешенный от тела цвет и геометрическая форма тела вызывают, по Платону, беспримесное наслаждение. См. также прим. 14.— *580.*

[9] Сократ противопоставлял метод спора — эристику методу беседы и рассуждения — диалектике (см.: Евтидем, прим. 37 и 38). Диалектика добивается объективной истины, а эристика — субъективной правоты каждого из спорящих. Эристика недостойна истинного философа, и Сократ называет таких спорщиков возражателями (Лисид 216a). В «Федоне» (89d) Сократ больше всего боится стать «ненавистником всякого слова и рассуждения, как иной становится человеконенавистником, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову». Здесь, очевидно, под ненавистниками рассуждения и подразумеваются «возражатели», идентичные по своим методам «ненавистникам слова». В диалоге «Теэтет» (165de) тоже рисуется портрет такого «ненавистника слова» — «пращника в рассуждениях». Он «вдается в споры по найму, закидает тебя из своей засады... он будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока ты... запутавшись в его сети, не откупишься деньгами».— *581.*

[10] *Продик* (см.: Апология Сократа, прим. 9) любил изучать синонимы. См. также: Протагор, прим. 43.— *581.*

[11] См.: Апология Сократа, прим. 9.— *582.*

[12] *Эмпедокл* из Акраганта в Сицилии, крупнейший натурфилософ VI — V вв., по свидетельству Аристотеля (35 A I, 57 Diels), «первый изобрел риторику». Он был учителем Горгия. Вот почему Сократ говорит о *согласии* (софистов.— *А. Т.-Г.)* с Эмпедоклом. Эмпедокл (B 89 Diels) писал: «Знай, что из всех существующих предметов истекают токи». Изображения на зеркале тоже, по его мнению, происходят благодаря *истечениям* от предметов, выделяющимся на зеркале (A 88 Diels). Человеческий глаз тоже воспринимает истечения от предметов (A 90

Diels). Это учение оказалось близким учению атомистов. У Демокрита тоже «от всего всегда происходит некое истечение» (А 135 Diels = 274 Маков.). Это учение было очень устойчиво и через Эпикура впоследствии перешло к римлянину Лукрецию (О природе вещей IV 42 сл.), у которого

...с поверхности всяких предметов
Отображения их отделяются тонкого вида.

См. также прим. 15; Горгий, прим. 45 и 61.— *582.*

[13] Платон здесь приводит строку из не дошедшей до нас гипорхемы (песни-пляски) *Пиндара* (см.: Горгий, прим. 38) в честь Гиерона Сиракузского (fr. 105 Snell — Maehler).— *582.*

[14] Ср. Тимей 67с, где цвет, включающий в себя множество разновидностей, есть не что иное, как пламя, «истекающее от каждого из тел, которому, чтобы оно воспринималось чувством, даны соразмерные зрению частицы». Смешение оттенков и происхождение цвета представлены у Платона в целой системе в том же «Тимее» (67d — 68d). См. также прим. 8.— *582.*

[15] Т. е. напыщенный, величавый; так отвечать было свойственно учителю Менона Горгию и учителю этого последнего Эмпедоклу. Известно, что оба они любили роскошь и несколько театральное великолепие. Сообщают, что Эмпедокл усвоил «трагическую напыщенность и торжественную одежду» Анаксимандра (А 1, 70 Diels). Примечательно свидетельство о том, что Эмпедокл, «имея золотой венок на голове, медные башмаки на ногах и дельфийские венки в руках, обходил города, желая распространить славу о себе, как о боге» (А 2 Diels). В «Кратиле» Платона говорится о том, что в зависимости от произнесения и изменения слов можно придать им «трагический» характер (414с).— *583.*

[16] См.: Евтидем, прим. 21.— *583.*

[17] Шутливая поговорка.— *583.*

[18] Бергк относит эту строку к фрагментам неизвестного автора (fr. 130 Bergk).— *583.*

[19] Менон был *потомственным гостем* персидского царя, как и его предки, родичи Алевадов, помогавшие Ксерксу во время похода против греков.— *585.*

[20] Менон недаром сравнивает Сократа с *морским,* так называемым электрическим, *скатом,* о котором подробно писали античные натуралисты, например Аристотель в «Истории животных» (IX 37, 620b 19—29 // Aristotelis De animalibus historia. Lipsiae, 1907). Как известно, Сократ был некрасив лицом и низкого роста. Алкивиад сравнивал его также с уродливым силеном или сатиром Марсием (Пир 215b).— *587.*

[21] О колдовской силе речей Сократа говорит Алкивиад в «Пире» (см.: Алкивиад I, прим. 58).— *587.*

[22] См.: Горгий, прим 80. О переселении душ трактует и «II Олимпийская ода» Пиндара. Строки, цитируемые ниже Платоном,— из «Тренов» («Плачей») Пиндара (fr. 133 Snell — Maehler). *Персефона,* о которой здесь идет речь,— супруга Плутона (Аида), богиня царства мертвых.— *588.*

[23] О знании как воспоминании прежнего жизненного опыта, заложенного в душе до ее нового воплощения, Платон говорит не раз. В «Федре» (249bc) человек понимает истину на основании единого общего понятия (идеи), которое есть воспоминание о том, что́ «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу». В «Федоне» (72е — 76е) есть целое рассуждение на эту тему, причем Сократ полагает, что

человек, рождаясь, теряет то, чем он владел до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливает прежнее знание. Отсюда познавать означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. «И, называя это воспоминанием,— говорит Сократ,— мы бы, пожалуй, правильно употребили это слово» (75е). Однако «анамнесис», т. е. воспоминание, Платон отличает от памяти. В «Филебе» (34bc) душа вспоминает, как она «без участия тела отчетливым образом воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом». Памятью же называется тот процесс, «когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе». Таким образом, память связана с чувственными ощущениями и знаниями, а воспоминание — с чисто духовным ощущением и знанием. Представление об «анамнесисе» принадлежит, видимо, самому Платону, так как в досократовской философии даже сам этот термин не встречается ни разу, за исключением одного места у пифагорейцев (58 D 1 Diels), где говорится о «восстановлении в памяти недавних событий». Подробный анализ этой проблемы в «Меноне» дает А. Ф. Лосев (см. с. 818).— *589*.

[24] Сократ ведет, видимо, все это рассуждение (82b — 84a и 84d — 85b) с помощью указки, которой он чертит соответствующие линии и фигуры на песке. Об этом говорит обилие здесь указательных местоимений.— *590*.

[25] По известной теореме Пифагора квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух катетов, т. е. квадрат диагонали нашей фигуры должен равняться сумме квадратов двух ее сторон ($2^2 + 2^2 = 8$); поскольку это и есть квадрат исходной диагонали, постольку сама диагональ, очевидно, будет равняться $\sqrt{8}$. Тогда ясно, что площадь удвоенной фигуры будет равняться $\sqrt{8} \times \sqrt{8} = 8$. Некоторые сведения о происхождении так называемой Пифагоровой теоремы можно найти, например, в кн.: *Ван дерВерден Б*. Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции/Пер. И. Веселовского. М., 1959. С. 138—140, 163—165.— *595*.

[26] См. прим. 22 и Горгий, прим. 80. Однако, как ни важна для Платона идея бессмертия, она еще не может, по Платону, сделать человека совершенным. В «Евтидеме» (289bc) имеются примечательные слова о том, что мало «знания делать бессмертными», а надо научить «пользоваться бессмертием». Как всегда у Платона, эта мысль поясняется обычным житейским примером о мастере, который может сделать лиру, а играть на ней не в состоянии. В «Законах» (II 661b) верхом всех благ, к которым стремится человек (здоровье, красота, богатство, возможность исполнить любое желание), является бессмертие. Однако и здесь Платон проводит мысль о бессмертии как «наилучшем достоянии» для людей «справедливых и благочестивых», но «никак не для несправедливых».— *596*.

[27] *Предпосылка*, или предположение (ὑπόθεσις),— термин, чрезвычайно распространенный у Платона. Он означает заранее заданную мысль, аргумент, определение, основное положение концепции, из которой исходит философ и к которой он приходит. Так, в «Федоне» (92d) «довод о припоминании и знании... строится на такой основе, которая заслуживает доверия». Основа здесь — «ипотеса» (ὑπόθεσις). В «Пармениде» такой ипотесой является мысль элеатов о бытии как Едином. Поэтому Сократ, вступая в беседу с Зеноном, защищающим учение Парменида, просит его перед беседой предварительно «прочесть снова первое положение первого рассуждения» (127d), т. е. просит напомнить ему первую ипотесу, или первый аргумент, теории Парменида. В «Теэтете» (183b) Сократ именует ипотесой основное положение защитников теории Гераклита о всеобщем движении. Слово «ипотеса» буквально означает «подположение», «подставка», «ступенька»; до Платона оно употребля-

лось только в физическом, конкретном смысле, но никак не в абстрактно-философском. Лишь в пифагорейских «акусмах» («изречениях») и символах (58 C 6 Diels) упоминается «первое положение» из главнейших наставлений Пифагора. У самого Платона, например, в «Государстве» (VI 511b) ипотесы названы «как бы ступенями и усилиями». Однако софист Антифон (87 B 13 Diels) говорит о «предположении геометра», т. е. употребляет термин «ипотеса» совсем в ином значении, чем у Платона, даже противоположном ему. Для Платона «ипотеса» — твердая основа той или иной концепции, а для Антифона, как для вечно сомневающегося софиста,— только предполагаемая основа. О термине «ипотеса» см. дис.: *Altenburg M.* Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristotelis und Proklos. Marburg, 1905.— *597.*

[28] Для Платона вообще характерна постоянная тенденция базировать свои философские рассуждения на математике, и особенно на геометрии (см. выше, с. 814 сл., а также прим. 24). Подобно тому как в геометрии выставляется некоторое предположение («ипотеса» в смысле софиста Антифона — см. прим. 27), которое в дальнейшем последовательно доказывается, Платон доказывает свое предположение о принадлежности добродетели к области души тоже при помощи геометрической аналогии. Предположение заключается здесь в том, что мы, имея какой бы то ни было прямоугольник, считаем возможным вписать в круг равновеликий ему треугольник.— *597.*

[29] К сожалению, Платон не приводит здесь всего хода доказательства, считая его, по-видимому, общеизвестным, и ограничивается только глухими ссылками на основные пункты этого доказательства. Это обстоятельство доставило много труда ученым при истолковании этого места.— *597.*

[30] У платоновского Сократа все *добродетели* как бы пронизаны разумностью. Например, мужество вне разумности теряет даже свое наименование и из добродетели превращается в дерзость (см.: Протагор 359cd). Платон посвятил проблеме мужества как добродетели целый диалог «Лахет» (определение мужества см.: Лахет 192b — d; см. также преамбулу к этому диалогу, с. 734, 735).— *599.*

[31] В афинском *Акрополе* обычно хранилась государственная казна.— *600.*

[32] Об *Аните* см. с. 819 и Апология Сократа, прим 1. *Исмений* — глава демократической антиспартанской партии в Фивах, разбогатевший на деньги, которыми персы стремились подкупить ряд политических деятелей в Фивах, Коринфе и Аргосе, чтобы возобновить войну со Спартой. Об этом пишет Ксенофонт (Греческая история III 5, 1). Здесь в тексте Платона содержится явный анахронизм: деньги для подкупа были посланы через Тимократа Родосского в 395 г., т. е. уже после смерти Сократа. Такие анахронизмы у Платона нередки. В данном случае Сократу надо противопоставить честного афинского гражданина человеку, разбогатевшему благодаря подкупу. *Поликратовы сокровища* — символ богатства. Геродот (III 39—43) раскрывает историю необычайного счастья Поликрата.— *601.*

[33] Замечание о хорошем (по мнению большинства афинян) воспитании *Анита* — ирония Сократа в отношении своего будущего обвинителя, а также намек на то, что своего-то собственного сына Анит воспитывал плохо (см.: *Ксенофонт.* Апология Сократа 30—31).— *601.*

[34] Анит высказывает здесь ходячее мнение о *софистах,* прекрасно выраженное в комедии Аристофана «Облака». По словам Сократа (Государство VI 492ab), именно так думают многие, хотя софисты, как частные люди, гораздо меньше приносят вреда юношеству, чем те люди, которые заседают в судах, в театрах и собраниях. «Никакой софист» и «ника-

кие частные речи» (там же VI 492е) не оказывают, по его мнению, на юношу более вредного влияния, чем воспитание, идущее от этих людей.— *602.*

[35] Ср.: Протагор 319е — 320с. В «Лахете» государственные мужи Лисимах и Мелесий тоже сокрушаются о том, что им нечего рассказать о собственных достойных делах своим сыновьям (179с).— *604.*

[36] Плутарх (Фемистокл XXXII) со ссылкой на Платона сообщает о *Клеофанте* — «превосходном наезднике, но в других отношениях человеке, ничего не стоящем».—*604.*

[37] См.: Феаг, прим. 30.— *605.*

[38] О *Лисимахе* Старшем, отце знаменитого Аристида, Лисимахе Младшем и Аристиде Младшем см.: Лахет, прим. 1, 7, 12. *Парал* и *Ксантипп* — законные сыновья Перикла (см.: Протагор, прим. 17). Когда они умерли от чумы, был узаконен также его сын от гетеры Аспазии. См. также: Протагор 315 а и 320 а; Алкивиад I 118е. Плутарх (Перикл XXXVI) пишет о неладах между Периклом и Ксантиппом, о недостойных денежных махинациях этого последнего, о том, что у него «до смерти оставалась непримиримая вражда к отцу».— *605.*

[39] О *Фукидиде,* сыне Мелесия, см.: Феаг, прим. 30. О сыновьях Фукидида — *Мелесии* и *Стефане* — см.: Лахет, прим. 3 и 9.— *605.*

[40] Угроза Анита красноречиво предваряет его будущее участие в процессе Сократа. Здесь Анит оскорблен за критикуемых Сократом крупных государственных лиц. Ср. Апология Сократа 23е, где Сократ говорит об обиде Анита за ремесленников, а другого обвинителя Сократа, Ликона,— за ораторов.— *606.*

[41] *Феогнид* из Мегары (VI — V вв.) — знаменитый элегический поэт, автор стихотворного нравоучительного сборника. Отличался аристократической направленностью идей и ненавистью к народу — «неразумной черни».— *607.*

[42] Стихи Феогнида (33—36 Diehl), приведенные здесь в переводе В. В. Вересаева,— одно из поучений юноше Кирну — вспоминает и Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 20). Однако там же ксенофонтовский Сократ цитирует слова неизвестного автора: «Но добродетельный муж то бывает хорош, а то дурен».— *607.*

[43] 434, 436—438 Diehl, пер. В. В. Вересаева.— *607.*

[44] Платон различает здесь *знание* (ἐπιστήμη) и *правильное мнение* (δόξα ἀληθής). Первое обычно противопоставляется незнанию (ἀγνωσία) и сопричастно миру идей. Правильное (или «истинное») мнение относится к сфере чувственного и потому занимает среднее положение между знанием и незнанием. В «Государстве» (V 476d — 480а) дан подробный анализ взаимоотношений знания, незнания и мнения. Знания, по Платону (Законы IX 875cd), стоят выше всякого закона, ибо «нельзя разуму быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только он по своей природе действительно обладает истинной свободой». Правда, Платон пессимистически замечает, что «в наше время этого вовсе не встречается нигде». См.: *Sprute J.* Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie. Cöttingen, 1961.— *609.*

[45] По преданию, *статуи,* сделанные знаменитым мастером Дедалом, двигались как живые. В схолиях к ст. 838 «Гекубы» Еврипида (см.: Scholia in Euripidem/Coll. E. Schwartz. Vol. I. Berolini, 1887) дается ссылка на стихи из «Еврисфея» Еврипида (fr. 372 N.— Sn.): «Все Дедаловы статуи, кажется, двигаются и говорят. Вот каков этот мудрец Дедал». В этих же схолиях даются аналогичные ссылки на комиков Кратина и Платона. Из «Илиады» Гомера (XVIII 375, 417) известны механические треножники Гефеста, сами собой двигавшиеся.— *609.*

[46] Божественный удел и одержимость, по Платону, присущи не

только поэтам (Ион 534с — 536d), но и всякий человек «причастен божественному уделу» (Протагор 322а). Исступление (о котором выше — 99с — говорит Сократ), или неистовство, дает нам величайшие блага, «когда оно уделяется нам, как божий дар» (Федр 244а). В «Государстве» (VI 493а) проводится мысль, что и в общественной жизни «божественный удел» спасает человека. Это вполне соответствует рассуждению (в данном месте диалога «Менон») о «вдохновении» и «провйдении» государственных людей. Ср.: Ион, прим. 14.— *612.*

[47] Одиссея X 494 сл. О *Тиресии* см.: Алкивиад II, прим. 17.— *612.*

КРАТИЛ

ФОРМЫ СУБЪЕКТИВНО-ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ОБЪЕКТИВНО-РЕАЛЬНОЙ ИДЕИ — ВЕЩЬ, ИДЕЯ, ТИП-ОБРАЗЕЦ, ИМЯ

«Кратил» принадлежит к числу довольно трудных и замысловатых диалогов Платона. Свободная манера письма, характерная для Платона, доходит здесь иной раз до полной невозможности уловить связь отдельных частей диалога и даже его основную идею. Постоянное повторение одного и того же, уклонения в сторону, разного рода интермедии, часто мешающие распознанию сути дела, иронический тон Сократа, отсутствие обобщающих выводов и какой-то неопределенный итог диалога — все это заставляет либо принять весь диалог в бессвязном виде, либо прибегнуть к разным, достаточно рискованным домыслам, попытаться на свой страх и риск сформулировать то, что в диалоге не сформулировано, но без чего невозможно уловить композицию диалога и додумать до конца то, что иной раз как будто и вытекает из предложенных утверждений Платона, но самим Платоном почему-то до конца не додумано.

К тому же Платон тратит значительную часть этого диалога на лингвистику, с нашей теперешней точки зрения смехотворную и совершенно фантастическую, состоящую из умопомрачительных этимологий, разнообразных и изощренных, хотя и проводимых с небывалым воодушевлением и даже каким-то восторгом; об этом восторге сам Платон говорит в диалоге не раз (396de), несмотря на свое же собственное желание соблюдать в этих вопросах меру (414е). Вероятно, эта псевдонаучная лингвистика и была одной из причин крайне малой популярности диалога. Широкой публике все эти бесконечные этимологии совершенно не нужны, так как ей достаточно было бы каких-нибудь трех-четырех примеров; что же касается ученых-лингвистов, то и те часто разводят руками и не знают, что делать, когда начинают читать в диалоге все эти фантастические толкования огромного количества имен и слов. Это и привело к тому, что «Кратил» допускает много разных трактовок и композиция его может быть представлена весьма разнообразно. Затратив немалое время на многократное перечитывание и продумывание этого диалога, мы все же даем его анализ, который нам самим представляется своего рода экспериментом и который нуждается в разных уточнениях и дополнениях. Впрочем, ввиду огромного числа неясностей этого диалога едва ли когда-нибудь удастся дать такой вполне безупречный его анализ, который уже не подлежал бы никакой серьезной критике.

I. Вступление (383a — 384e)

Противопоставляется мнение Гермогена, ученика Протагора, об условности всех имен человеческого языка, их зависимости исключительно от произвола людей, от обычая и закона и мнение Кратила, ученика Гераклита, об их естественности, т. е. об их полном соответствии природе вещей, понимаемой как нечто совершенно текучее. Сократ берется разобраться в этом вопросе.

II. Критика теории условного происхождения имен, т. е. субъективизма в учении о языке (385a — 391a)

1. Полная условность привела бы к полной путанице и нельзя было бы различить, где «человек», а где «лошадь» (385a).

2. Имена могут соответствовать каким-нибудь предметам либо не соответствовать; поэтому здесь полного произвола нет (385b — d).

3. Разнообразие наименований одного и того же предмета действительно существует повсюду, но, если из этого делать вывод о всеобщей безразличной текучести имен, все окажется смешанным, не будет ничего ни доброго, ни злого; следовательно, вещи сами по себе имеют основу своей сущности (ἡ βεβαιότης τις τῆς οὐσίας, 386 a), она непреложна и становящиеся, объективно существующие вещи с ней срослись (386e). Это иллюстрируется при помощи примеров рассечения вещей, их сжигания. Поскольку наименование вещей тоже есть одно из наших действий, оно должно сообразовываться с их специфической природой (ἰδία φύσις, 387d), а не с нашим субъективным мнением; и если для сверления нужно сверло, а для тканья — челнок, то для речи тоже необходимо орудие (ὄργανον), это — имя (388a), разделяющее сущность (388c) в целях обучения, наподобие челнока, разделяющего основу при тканье. Итак, полный субъективизм и произвол при присвоении имен совершенно исключаются (385e — 388d).

4. Присвоение имен происходит, следовательно, в силу объективного закона (νόμος, 388d); и присвоителем имен может быть не кто попало, но своего рода законодатель, учредитель (νομοτέθης, 388e) или мастер (δημιουργός, 389a) имен. Этот последний образует имена так же, как мастер, который пользуется сверлом, причем не каким-нибудь расколотым сверлом, но целым и неделимым; иначе говоря, мастер имен создает имена «по образцу» неделимого вида (εἶδος, 389b) имени, «преследуя» одну и ту же идею (также εἶδος, 390a), какое бы железо ни имелось в виду и в каких бы местах ни происходила работа (388d — 390a).

5. Но всякое орудие имеет своей целью то или иное употребление, и, как знание необходимо для употребления инструментов во всех ремеслах, так и в отношении имен необходимо соответствующее знание (390b). А поскольку знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то законодатель имен должен учиться у диалектика (391cd).

Итак, наложение имен происходит не в силу субъективного произвола людей, но в силу объективной природы вещей и есть результат диалектики. Но что понимать под природой вещей, которая обеспечивает нам необходимую для имен правильность (390b — 391a)?

III. Вопрос о правильности имен (391b — 427c)

1. Отвергая мнение софистов и исходя из Гомера, собеседники делят все имена на божественные и человеческие, причем первые целиком соответствуют своему предмету, вторые же — то более, то менее (391b — 392a), и это касается не только имен богов, но и имен героев, как то показывают имена Астианакт и Гектор (392b — 393a).

2. Имена, даваемые людьми, могут быть правильными или неправильными. Но неправильность имени не зависит от правильности или неправильности («уродства») самих предметов, так как уродливый предмет может быть назван совершенно правильно; точно так же неправильность имени не зависит от звукового состава имени и от разных частных значений имени, которые привносятся различием звукового состава (393b — 394d). Все это видно на примере имен Орест, Агамемнон, Атрей, Пелоп и Тантал (394a — 395e). Правильность наименования предмета зависит от правильности интерпретации этого предмета, т. е. она не есть результат простой репрезентации предмета в нашем сознании: имя Зевс есть результат нашей интерпретации Зевса как жизни, имя Кронос — результат интерпретации Кроноса как чистого и незапятнанного ума и т. д. (395e — 396c). Эту интерпретацию Сократ называет «вдохновенной мудростью» (396de), а ее результат — «типом», «образцом» (τύπος, 397a), не теряющим, однако, своей объективной значимости, т. е. связи с тем, что «вечно по своей природе» (396d — 397b). Другие такие же примеры — слова «бог», «демон» («гений»), «герой», «человек»; рассматривая их, Платон повторяет указание на несводимость имени к его звуковому составу (397c — 399c); то же утверждается и о словах «душа» и «тело» (399d — 400c). Далее Платон снова возвращается к исследованию имен богов, на этот раз весьма обширному: Гестия, Кронос, Рея, Океан, Тефия, Посейдон, Плутон, Аид, Деметра, Гера, Феррефатта (Персефона), Аполлон, Муза, Лето, Артемида, Дионис, Афродита, Афина Паллада, Гефест, Арес, Гермес, Ирида, Пан (400c — 408d). Сюда примыкает анализ слов «Солнце», «Луна», «месяц», «звезда», «молния», «огонь», «вода», «воздух», «Земля», «времена года», «год» (400d — 410a). Наконец, следует обширное рассуждение о множестве разных имен, имеющих отношение к умственным способностям человека, к его добродетелям, к понятиям прекрасного, доброго, искусства, мудрости, сущности и разных качеств существующего (411a — 422b).

3. Поэтому правильность имен, даже если иметь в виду их происхождение, никак не сводится к простому звукоподражанию (422c — 427c). Например, звук «р» сам по себе действительно указывает на резкое движение или раскатистость, звук «л» — на мягкое движение и т. д. (426c — 427c). Но хотя слова и подражают вещам (423b), подражание это в именах совершенно специфическое, не такое, как в музыке по отношению к слышимому голосу или в живописи по отношению к цвету и краскам (423d), поскольку всякое имя вещи есть прежде всего подражание самой сущности этой вещи (422d — 423d). Подражать голосам овец или петухов не значит именовать эти голоса, так как для наименования требуется не просто воспроизведение, но сознательное воспроизведение сущности (423c). Следовательно, выражение (δήλωμα, 423b) чего-нибудь с помощью физических приемов должно передавать тот самый предмет, который надо выразить. Конечно, важно было бы знать, в чем состоят самые первые наименования вещей, ставшие основанием и для их более сложного обозначения (426a). Но «смешным, я думаю, должно казаться, Гермоген,— говорит Сократ,— что из подражания

посредством букв и слов вещи станут для нас совершенно ясными. Однако это неизбежно...» (425d).

4. Краткая интермедия в связи с присоединением Кратила к беседе (427e — 428d).

IV. Критика релятивизма в учении об именах (428e — 438a)

1. Кратил полагает, что все наименования вещей, как и все понятия о них, одинаково ложны и одинаково истинны (428e — 430a).

2. Возражение Сократа: каждое имя относится к определенному предмету и есть подражание ему (μίμημα, 430e); следовательно, если в подражании будет что-нибудь искажено, то и имя вещи будет ложным, т. е. нельзя сказать, что все имена одинаково ложны или одинаково истинны (430a — 432a). Это, однако, не значит, что подражание в имени должно быть абсолютным воспроизведением предмета, потому что такое подражание не дало бы ничего нового для познания самого предмета; к тому же, если бы это и было осуществимо, оказалось бы два тождественных предмета вместо одного. Другими словами, подражание в имени есть только подражание в каком-нибудь определенном отношении; иначе оно было бы просто бесполезным (432a — 433b). А этот оттенок и привносится в имя его звуковой стороной, каковая сама по себе отнюдь не есть еще вещь, которой подражают и которую воспроизводят, но есть тот материал, с помощью которого отражается вещь, так что имя оказывается не просто подражанием вещи, но тем или иным заявлением вещи о самой себе человеческому сознанию, тем или иным ее выражением. Поэтому дело не в условности обозначения и не в его относительности, а в том, что имя предмета каждый раз может обозначать различные оттенки вещи, сами по себе вполне объективные (433b — 434b). Так, отдельные звуки имени могут быть разными и в то же время иметь одну и ту же функцию; их условность не мешает их объективной значимости, их «правильности» (434c — 435c).

3. Отсюда вытекает, что по крайней мере в самом начале законодатель имен во всяком случае опирался на сущность вещей, как бы разнообразно он эту сущность ни изображал в именах, прибегая к их всестороннему познанию и рассмотрению (435d — 436e). А это свидетельствует о том, что наблюдаемые законодателем имен предметы не только находятся в состоянии сплошной текучести (в условиях которой не могло бы состояться познание вещей), но им свойственна также и некоторая устойчивость, так что имена не просто переходят друг в друга, но и резко друг от друга отличаются; поэтому не может быть речи об их полной относительности, их установила какая-то высшая сила (436e — 438e).

V. Заключение. Гносеологические выводы из предложенной выше теории имен (438e — 440e)

1. Поскольку имена, как сказано, могут друг с другом смешиваться, то различаясь между собой, то уподобляясь и отождествляясь, ясно, что имена вещей, взятые сами по себе, еще не обеспечивают ни их правильного употребления, ни их объективной значимости. А значит, истину вещей нужно узнавать из самих вещей, а не из их образа (εἰκών, 439a), который выражается именем (438e — 439b).

2. Сами же вещи, во-первых, несомненно, пребывают в вечном становлении; во-вторых, это становление возможно только тогда, когда

существует то, что становится и что в то же время есть нестановящееся и вечно неподвижное, не выходящее из своей идеи (439a), и самое (αὐτό) бытие в себе, которое не течет в противоположность его качествам, которые текут (439c — e).

3. То, что представляет собой нечто сплошное и течет, непознаваемо; а познаваемо то, о чем можно сказать что-нибудь определенное, т. е. что не течет и не представляет собой нечто сплошное (440a — e).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Таков анализ диалога «Кратил». Теперь спрашивается: каков же общий смысл этого диалога и в чем его философская заостренность?

1. Прежде всего всякий читатель «Кратила» спросит: зачем понадобилось Платону такое длинное рассуждение о языке, в то время как он сам вовсе не лингвист и его интересы вообще имеют мало общего с лингвистикой? Нам кажется, что, постулировав мир объективных идей и сущностей, Платон сразу же столкнулся с огромной сложностью, а часто даже и бессвязностью того, что творится в субъективном сознании и мышлении человека. По-видимому, Платон рано начал чувствовать потребность проанализировать с точки зрения объективного идеализма также всю неразбериху, царящую в человеческом субъекте. Мир идей оставался у него вечно благоустроенным, вечно одним и тем же и вечно прекрасным, в то время как в человеческом субъекте всегда царили сплошная путаница и непостоянство, весьма далекие от столь простого и прозрачного идеального мира. Остается предположить, что в поисках хотя бы каких-нибудь более или менее устойчивых образований в человеческом сознании Платон и натолкнулся на проблему имени, поскольку во всяком имени фиксируется какая-то определенность и какая-то связь с объективной действительностью. Однако Платон тут же вступил в резкий конфликт с теми теориями языка, которые были популярны в его время и принадлежали софистам. Волей-неволей ему приходилось критиковать эти теории. Но из критики этих теорий он извлекал для себя много положительного; и так как это положительное само собой вытекало из платоновской критики софистов, а сам Платон, увлеченный критикой, не очень заботился о формулировке положительных ее результатов, то мы и получаем возможность кое-что сформулировать самим вслед за Платоном, конечно, не без опасности впасть в преувеличение.

2. Одной из популярных во времена Платона теорий языка была теория субъективизма: предмет называется кем попало и как попало, ни одно имя вещи не соответствует ни одной вещи и потому можно пользоваться словами и именами как кому заблагорассудится. Отвечать на такую теорию для Платона ничего не стоило: если имеется субъективно придуманное имя чего-то, то для этого прежде всего должно существовать это «что-то», и уже не субъективное, но объективное; а если все превратить в человеческий субъект, то тогда сам субъект станет вполне реальным и единственным объектом. От объекта все равно никуда не уйти (385a — 391a). Но не для этого Платон писал своего «Кратила». Он писал его, стремясь путем правильного толкования субъективных сторон имени, которые у субъективистов трактовались неправильно, получить необходимые и правильные, т. е. реально функционирующие, степени проявления объективного мира в человеческом субъекте.

Если собрать воедино все то положительное, что Платон говорит, подвергая критике субъективизм, причем говорит разбросанно и без точных формул, то можно сказать следующее.

Во-первых, устанавливается мир объективных сущностей, которые слишком глубоки и сложны, чтобы человек мог их познавать; и если человек их познает, то только редко и косвенно, а целиком они познаваемы только для богов (391b — 392a).

Во-вторых, этот мир объективных сущностей не есть нечто сплошное и нерасчлененное; каждая сущность заключает в себе собственную структуру, свою «идею», или «эйдос». Эта идеальная сущность тоже слишком высока и слишком далека от человека (391d, 392b). Воспроизведение сущности, абсолютно адекватное самой сущности, очевидно, не есть просто репрезентация. Скорее это нужно назвать *сущностно-репрезентативным* актом имени, когда сущность целиком отражается сама в себе.

В-третьих, этой сущностной репрезентации противополагается *относительно-репрезентативный* акт имени. Этот акт вполне доступен человеку, им фактически и пользуется каждый человек в своих наименованиях чего бы то ни было, его можно и необходимо анализировать. Тут, однако, оказывается, что ввиду отсутствия абсолютной адекватности имени вещи самой вещи человеку приходится подходить к объективным вещам и идеям с той или другой стороны, выделять в них ту или иную функцию, тот или иной оттенок, ту или другую сторону. Но это значит, что человеку приходится тем или иным способом *интерпретировать* идеальные сущности, рассматривать их в свете какого-нибудь одного, но зато уже определенного их момента. Вот тут-то и возникает роль человеческого слова, имеющего своей целью различать в идеальных сущностях те или иные стороны, так что наименование вещи оказывается различным, или, как говорит Платон, *диакритическим,* актом (388c). А самое основу этих диакритических актов имени, т. е. то, что мы назвали интерпретирующим актом, Платон довольно беспомощно называет мудростью (396de), еще не имея специального термина для фиксации соответствующих актов сознания. Но что для Платона это обстоятельство оказывается чрезвычайно важным, свидетельствует произведенный им анализ огромного множества различных имен и слов,— анализ, при помощи которого он хочет внушить читателю мысль, что идеальная сущность предмета — одно, а наша интерпретация этой сущности, зафиксированная в соответствующем имени,— совсем другое. Под всей этой необычайно разукрашенной этимологической фантастикой кроется у Платона несомненная мысль о том, что все наши интерпретации могут иметь разную степень достоверности, могут быть то ближе к предмету, то дальше от него, но что их субъективное наличие ровно ничего не говорит в защиту субъективизма, и, интерпретируя предмет с точки зрения тех или иных его функций, мы вполне остаемся на почве объективной философии, отражая в наших наименованиях пусть не всю сущность, но все же тот или иной ее вполне объективный и реальный аспект. Таким образом, частичное «значение» слова, или имени,— мы бы сказали сейчас, его *семема* — это тоже характеристика объективирующих актов нашего сознания, хотя и в известном преломлении.

Наконец, в-четвертых, Платон весьма резко отличает от всех этих актов человеческого сознания, конструирующих собой всякое имя, еще и фактическую, физическую, или *фонетическую,* сторону имени. Платон прекрасно знает, что такое артикуляционно-акустический аппарат языка, но он для него сам по себе совершенно отличен от имени и является только носителем интерпретирующих и семантических актов языка (393b — 399d).

Таким образом, в результате критики субъективистической теории языка Платон нашел известное количество степеней преломления

исходной, объективно существующей идеальной сущности, когда она входит в человеческое сознание. Появляется сущностно-репрезентативная область сознания, которая при помощи своих интерпретирующих и семантических актов схватывает разные стороны объективно-идеальной действительности, то более, то менее близкие к ней, но всегда играющие роль объективирующих актов, обеспечивающих для человеческого сознания ту или иную объективную реальность его построений. Заметим при этом, что вся система относительно репрезентирующих, интерпретирующих, семантических и артикуляционно-акустических актов представляет для Платона единое и нераздельное целое, один «эйдос» (образ), как он опять-таки выражается, сравнивая имя как орудие познания с цельными и нерасколотыми сверлами и челноками в ремеслах (388а — 390а). Видимо, именно так нужно, по Платону, понимать разные степени присутствия идеального мира в человеческом сознании, а не огульно превращать их в нечто абсолютно субъективное, как это делали софисты.

3. Что касается платоновской критики релятивизма в учении об именах (428е — 438е), то, собственно говоря, она мало чем отличается от предыдущей критики субъективизма. Самое главное здесь то, что новый собеседник Сократа — Кратил представлен в диалоге не очень отчетливо и в каких-то смягченных тонах. Ведь Кратил известен тем, что из гераклитовского учения о вечном становлении он делал самые крайние, а именно иррационалистические выводы: если все течет, значит, ничто нельзя и познать, поскольку познание предполагает не только нераздельность становящегося предмета, но и его устойчивую раздельность. В диалоге же Кратил изображен весьма скромным искателем истины (428bc, 440d). Он большей частью только и делает, что соглашается с Сократом. Он согласен и с тем, что имена обозначают сущность или «природу» вещей (390de, 428е), и с тем, что вещи познаваемы (436а, 438а), и с тем, что первый законодатель имен прекрасно знал вещи и мог, таким образом, дать им соответствующие названия (436с, 438а). Уже из этих первых признаний Кратила явствует, что он либо вовсе не релятивист, либо релятивист весьма робкий и нерешительный; и только когда оказывается, что Кратил во всем согласен с Сократом, поднимается вопрос о всеобщей текучести вещей, да и то поднимается самим же Сократом (435с — 438b, 438е — 440с). Кратил говорит даже о какой-то «высшей силе», проявившей себя при наименовании вещей (438с). Поэтому указанный раздел диалога, понимаемый нами как критика релятивизма, представлен в диалоге несколько вяло и нерешительно и с такими выводами, которые Платон делал в «Меноне», и без всякого спора с Кратилом. Но все же и эта критика релятивизма кое-что дает для анализа имени.

Во-первых, поскольку Платону здесь нужно было критиковать относительность всякого наименования, ему приходилось гораздо больше подчеркивать определяемость человеческого знания объектами, т. е. настаивать на уже ранее предложенном им учении о том, что вещи сами *заявляют* о себе субъективному сознанию человека.

Во-вторых, во избежание все той же относительности Платону пришлось здесь на первый план выдвигать также значение артикуляционно-акустического аппарата человеческой речи, хотя об этом раньше говорилось достаточно.

В-третьих,— и это самое главное — пришлось гораздо сильнее подчеркивать то осмысление, которое получает указанный артикуляционно-акустический аппарат, так как без этого в теории языка водворилась бы действительно полная относительность, т. е. всегдашняя правильность и в то же время всегдашняя неправильность всех имен вообще. Платон,

не давая окончательных ясных формул (а это, как мы уже хорошо знаем, его обычная манера), тем не менее настойчиво подчеркивает смысловое значение артикуляционно-акустического аппарата. Слоги и буквы обязательно вносят в имя нечто новое. Но это новое опять-таки не оторвано от вещи, а только указывает на тот или иной более специальный ее оттенок (389d). Уместно звучит у Платона также и термин «подражание», когда имеется в виду именно интерпретирующее подражание, а не полное и абсолютное, которое ничего нового не давало бы в сравнении с самим предметом подражания, а потому было бы бесполезно (432bc). В таком случае мы не ошибемся, сказав, что Платон тут должен был бы употребить термин *сигнификативный* акт. Сам Платон говорит здесь уже не просто о смысловой значимости предмета, выраженной в имени, но о том, что мы на нашем языке назвали бы подлежащим, сказуемым и предложением (431b). Следовательно, общая интерпретирующая семантика имени — это одно, а воплощенность этой семантики в конкретных словах, т. е. в лексико-грамматическом материале,— это совсем другое. Поэтому будет правильно, если этот специальный оттенок общей семантики мы также назовем специальным термином, который пока еще не был доступен Платону, но который им вполне отчетливо мыслился,— это *сигнификативный акт наименования.*

В-четвертых, критикуя релятивизм, Платон не мог не находить в нем и рациональное зерно. А именно, с точки зрения Платона, нужно говорить пусть не об относительности наименований, однако все же об их приспособленности к тому, чтобы люди их понимали и таким образом в той или другой форме общались между собой. Это отчетливо видно из платоновского рассуждения (434e — 435a). Тут тоже говорится о репрезентации вещей в человеческом сознании, о необходимости употребления слогов и букв, т. е. артикуляционно-акустического аппарата человеческой речи, об отражении предметных сущностей при посредстве этого аппарата, или, как говорит Платон, о «подобии» того и другого, и, наконец, о взаимном понимании людей, употребляющих эти конкретно звучащие слова, по субстанции своей не имеющие ничего общего с объективными предметами и в то же время смысловым образом их достаточно выразительно отражающие. Мы не ошибемся, сказав, что Платон здесь имеет в виду наше понятие коммуникативной функции слова, хотя до употребления подобного термина дело у него опять-таки не доходит.

4. Последний вывод диалога (438e — 440e) также не отличается достаточной ясностью. Собственно говоря, тут просто повторяется мысль диалога «Менон» о разнице между бытием и становлением, т. е. между познаваемым бытием (поскольку оно устойчиво и раздельно) и непознаваемым становлением (поскольку оно сплошное, текучее и потому лишено всякой расчлененности). По-видимому, это должно относиться как раз к именам и к тем предметам, которые они обозначают. Однако полной ясности в данном вопросе мешают два обстоятельства. Во-первых, это заключение еще кое-как можно связать с беседой Сократа и Кратила об относительности имен. Но тогда это будет заключением только беседы с Кратилом, но не беседы с Гермогеном, хотя нам-то ясно, что это заключение относится ко всему диалогу, что и заставило нас понимать его как особый раздел всего диалога, а не только беседы Сократа и Кратила. Во-вторых, у читателя диалога возникает некоторое разочарование вследствие того, что две области действительности, т. е. бытие и становление, противопоставлены здесь друг другу достаточно отчетливо и убедительно, но никак не показано, в чем же заключается их единство, которое само собой вытекает из всего диалога, однако в заключении никак не сформулировано. Сама собой напрашивается мысль, что Платон еще будет касаться данного вопроса в других своих произведениях.

Таким образом, платоновский «Кратил» очень богат глубокими мыслями. Однако свести эти мысли в одно целое очень трудно. Нам казалось, что если попытаться систематизировать все основные мысли «Кратила», оставшиеся в самом диалоге без всякой системы, то, пожалуй, ярче всего будет бросаться в глаза разная степень присутствия *объективной сущности вещей в субъективном сознании человека.*

Имеются сущности вещей, или объективные идеи, но существует также и отражение их в человеческом субъекте. Сначала это бессильная репрезентация или какие-то теневые образы вещей, противостоящие их «истине» (439ab), которые могут соответствовать истине то более, то менее (431e). Но этот примитивный акт репрезентации может и гораздо более точно воспроизводить идеальную сущность вещей. Тогда имя вещи становится ее более или менее правильной интерпретацией, во всяком случае настолько специфической, что в отличие от увеличения или уменьшения чисел через прибавление отдельных единиц она уже не меняется при разных ее внешних изменениях (393de, 394b, 432a). Сам этот термин — «интерпретация» — еще не употребляется Платоном, он употребляет такие более общие термины, как «мудрость» (396d, 412b, 428d), «знание», или «познание» (412a, ср. 437a), причем знание связывается с вечным становлением вещей и, очевидно, не есть то знание вещей до их наименования, о котором говорится, например, в конце диалога (440ab, 435de, 436c, 437e — 438b), или «искусство» (428a, ср. также о «мастере» имен, 389a или об «орудии», 388a), «подражание» (422d, 423cd, 430b — e), «понимание» (см. о законодателе имен, налагавшем эти имена «в соответствии с тем, как он их постигал», 436b), либо, наконец, «научение» при помощи имен (387d — 388e, 428e, 435d). Далее, в диалоге подчеркивается активное «самовыражение» (423b, 433d) вещей, как бы вторгающихся в человеческое сознание, когда они непосредственно стоят перед человеческим восприятием (430e). В результате этого в человеческом сознании образуется устойчивый и структурно оформленный тип, или *образец* (397a и др.), т. е. рельефно отчеканенное изображение идеальной сущности (слово τύπος соответствует глаголу τύπτω, что означает «чеканю», «выбиваю», «ваяю»). Значение такой интерпретации настолько универсально, что уже не зависит ни от места, ни от времени ее появления (390a). Но тогда репрезентативная функция превращается уже в мощный *объективирующий* акт имени в человеческом сознании. Тогда становится понятным и тот термин, который при другом подходе к диалогу может пониматься только как некоторого рода курьез, а именно термин «законодатель» (388e), или «мастер» (389a), встречаемый нами в диалоге много раз. Очевидно, Платон хотел этим подчеркнуть полную определенность и твердость, а главное, полную законность того частичного присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании, которое мы назвали интерпретирующей функцией имени. В одном месте диалога Платон об этом так и говорит — «закон» (388d), а в другом (390cd) заговаривает даже о том диалектике, под надзором которого должен быть «законодатель», хотя под диалектиком здесь Платон понимает пока еще только того, кто умеет правильно спрашивать и отвечать. Наконец, если угодно, у Платона имеется даже и самый термин «объективирующий акт», потому что как же иначе перевести слово πρᾶξις (действие), которое использовано в диалоге (386e)? Этому, конечно, нисколько не мешает тот факт, что таких актов относительно одной и той же вещи может быть очень много (ср. 401e — о «рое мудрости» в связи с вечной изменчивостью гераклитовского потока, а также 414c — о всевозможных перестановках и вставках букв при наименовании).

Итак, спрашивается: можно ли иначе назвать подобную систему по-

нятий, как не теорией различных степеней присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании? Так мы и поступили при анализе «Кратила».

А. Ф. Лосев

В диалоге «Кратил» принимают участие три собеседника: Сократ, Гермоген и Кратил. Как большей частью бывает у Платона, он вводит в свои диалоги лиц вполне реальных, современников Сократа, его друзей, врагов, учеников и почитателей. Гермоген, который приглашает Сократа вступить в беседу,— родовитый афинянин, брат самого богатого человека в Греции, Каллия, сын Гиппоника. Получив половину отцовского наследства, Гермоген тем не менее впал в бедность. Он — верный слушатель Сократа. Он будет присутствовать при его кончине (Федон), с ним говорит Сократ перед судом (см.: *Ксенофонт.* Воспоминания... IV 8). Это Гермоген «изнывает от любви к высокой нравственности»; облик его соответствует его духовным запросам: «серьезные брови», «недвижный взор», «умеренные речи», «мягкий голос», «все светлое его существо» (*Ксенофонт.* Пир 8, 3). Гермоген — полная противоположность своему богатому, тщеславному и жадному до удовольствий брату Каллию. Если о Гермогене мы обладаем довольно подробными сведениями, то о Кратиле известно очень мало. Он родом из Афин, верный последователь Гераклита. Довел до крайности его теорию вечной текучести, так как говорил, что в одну и ту же реку нельзя войти даже один раз (65, 3 Diels). Диоген Лаэрций (III 6) сообщает, что Платон после смерти Сократа посещал гераклитовца Кратила. О его обучении у Кратила говорят Олимпиодор в «Жизни Платона» (см.: *Диоген Лаэрций.* Приложение) и анонимный биограф Платона. Олимпиодор пишет, что Платон посвятил Кратилу одноименный диалог. Аристотель отмечает, что Платон с молодости был знаком с Кратилом и близок по своим взглядам к гераклитовской идее того, что «все чувственно постигаемое постоянно течет и о нем нет истинного знания» (65, 3 Diels). Немногочисленные свидетельства о Кратиле собраны у Дильса (Bd II. Kap. 65).

Непосредственная проблема данного диалога — можно ли понять сущность вещи, если знаешь ее имя, иначе говоря, могут ли имена быть орудиями познания вещей. Тема эта для современников и предшественников Сократа — атомистов и софистов — чрезвычайно актуальна. Ведь они впервые заговорили о происхождении «имен», или самого языка, впервые стали заниматься синонимикой, семантикой и этимологией, т. е. пытались установить систему имен, их смысл, их образование, связали развитие истории человека с его потребностью к общению посредством слова.

О языковых теориях досократиков см.: *Тронский И. М.* Проблемы языка в античной науке // Античные теории языка и стиля/Под ред. О. Фрейденберг. М.; Л., 1936; *Каракулаков В. В.* Проблема языка у Гераклита // Язык и стиль античных писателей. Л., 1966; *Он же.* Первые греческие философы о роли языка в познании // Вопросы филологии. Вып. 16. Душанбе, 1963. И. М. Тронский устанавливает также четыре типа изменений, которым, по его мнению, подвергается имя, прежде чем оно сложилось в целостное слово. Это вставки, изъятия, замены и перестановки тех или иных букв (звуков). При этимологическом толковании учитываются диалектные, архаические формы, а также наблюдения над живым языком.

[1] Здесь — типичная для гераклитовца Кратила теория: от природы каждой вещи присуще «правильное» имя, а люди по договору условились называть ее по-своему, и имя тем самым уже не соответствует вещи («договорившись» — συνθέμενοι здесь не обязательно понимать буквально. Вероятно, это просто указание на условность всякого обозначения с точки зрения звуковой).— *613.*

[2] Намек на то, что *имя Гермоген* (букв.: «рожденный Гермесом», «потомок Гермеса») никак не соответствует облику и сущности Гермогена. Гермес — бог-покровитель житейской удачи, торговли, ловкости, и Гермоген, практически совершенно беспомощный, никак не может носить имя, имеющее такое значение.— *613.*

[3] Сократ несколько видоизменяет известную пословицу (см.: Гиппий больший, прим. 37). Таким образом, старинное изречение о том, что все прекрасное по своей природе создается с трудом, Сократ истолковывает по-своему: познать прекрасное трудно.— *613.*

[4] См.: Апология Сократа, прим. 9 и Протагор, прим. 52.—*613.*

[5] Здесь Сократ снова шутит, на сей раз по поводу имени Гермогена, как бы подхватывая шутку Кратила (см. прим. 2).— *614.*

[6] Гермоген в отличие от Кратила выражает распространенный среди софистов взгляд, что главное в вопросе об именах — это договоренность о том, как называть вещь. Правильности имени от природы не существует, она — результат договора (иначе говоря, правильность всегда и во всем относительна, условна и субъективна).— *614.*

[7] Рабы-чужеземцы, носившие *имена*, звучавшие «варварски» для греческого уха, часто получали от своих хозяев новое имя (см., например, Протагор 310с).— *614.*

[8] См.: Евтидем, прим. 32.— *616.*

[9] См.: Менон, прим. 6.— *616.*

[10] *Евтидем* — современник Сократа, хиосец, поздний софист, по своим воззрениям близкий Калликлу и Полу (см.: Горгий); Платон называет его именем диалог. См. также: Евтидем, преамбула.— *616.*

[11] Здесь перевод греческого εἶδος. См.: Евтидем, прим. 18.— *620.*

[12] В ориг. ἰδέα; ср.: Евтифрон, прим. 18.— *621.*

[13] См.: Ил. XX 73—74.— *623.*

[14] *Гомер.* Ил. XIV, 290—291 (здесь и в прим. 15 «Илиада» цитируется в переводе Н. И. Гнедича).— *624.*

[15] См.: *Гомер.* Ил. II 813—814:

Смертные люди курган тот высокий зовут Батиеей,
Вечноживущие боги — могилой проворной Мирины.

Ср. о «сторуком великане» в «Илиаде» (I 403):

Имя ему Бриарей у богов, у людей же — Эгеон.

В диалоге «Федр» (252b) Платон приводит стихи (видимо, им самим сочиненные) о разных наименованиях Эрота:

Люди прозвали его самого Эротом крылатым,
Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья.

Новое имя получает человек, ставший бессмертным, например, в «Одиссее» (V 333—335):

Кадмова дочь Левкотея, прекраснолодыжная Ино,
Тут увидала его. Сначала была она смертной,
Ныне же в безднах морских удостоилась божеской чести.

Пер. В. В. Вересаева.— 624.

[16] Троянский герой Гектор, сын царя Приама, имел *сына Астианакта* (он же *Скамандрий*), погибшего еще ребенком при взятии Трои греками.— *624.*

[17] Здесь у Платона неточность, возможно необходимая для хода рассуждений Сократа. В «Илиаде» (VI 402 сл.) прямо говорится:

Именовал его Гектор Скамандрием, все остальные —
Астианактом...

Пер. В. В. Вересаева

Платон как бы забывает об этом месте и помнит только XXII 506:

Астианакт, как ребенку троянца, прозвание дали.

Пер. В. В. Вересаева

Объяснение этимологии имени «Астианакт» дано у Платона несколько ниже, 393а (см. также прим. 18).— *624.*

[18] Древние не различали звука и *буквы*. О классификациях букв (звуков) и слов см.: *Тронский И. М.* Указ. соч.— *625.*

[19] *Археполис* — слово, состоящее из двух основ: «власть» (ἀρχή) и «город» (πόλις), т. е. оно близко по своему значению к имени «Астианакт» («владыка города»).— *626.*

[20] По велению бога Аполлона и с помощью своей сестры Электры *Орест* отомстил за смерть отца, убив свою мать Клитемнестру (см.: Феаг, прим. 10 и Алкивиад II, прим. 8). Месть Ореста и его сестры стала темой трагедий Эсхила («Орестея»), Софокла («Электра»), Еврипида («Электра», «Орест»).— *627.*

[21] См.: Апология Сократа, прим. 57.— *627.*

[22] *Атрей* (миф.) — отец Агамемнона и брат *Фиеста*, с которым они вместе убили своего сводного брата *Хрисиппа*. Впоследствии он из мести убил детей Фиеста и подал их в виде угощения брату.— *627.*

[23] *Пелоп* завоевал в жены дочь элидского царя Эномая Гипподамию, победив в состязании колесниц с помощью возничего *Миртила*, которого он потом вероломно убил.— *628.*

[24] См. прим. 23.— *628.*

[25] *Гипподамия* (см. прим. 23) была обещана отцом в жены победителю в состязании колесниц.— *628.*

[26] *Тантал* за свои проступки перед богами (похищал амбросию и нектар, открывал тайны богов; см. также: Евтифрон, прим. 22) вечно терпит муки жажды и голода в царстве мертвых — Аиде; над его головой нависает камень, грозящий падением.— *628.*

[27] См. прим. 23, а также: Горгий, прим. 81.— *628.*

[28] Здесь в корне имени «Зевс» мыслится глагол ζᾶν (жить). Все античные этимологии имени «Зевс» см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 96—97, 103—104.— *628.*

[29] *Кронос — сын Урана* и Геи, титан, отец Зевса и других олимпийских богов. Древние связывали его имя или со словом χρόνος (время), или с глаголом κορεῖν (выметать, чистить) и существительным νοῦς (ум); согласно этому последнему толкованию, Кронос означает «чистый умом».— *629.*

[30] *Уран* — Οὐρανός (небо) — древнейшее божество, порожденное богиней Земли Геей и вступившее с ней в брак, от которого произошли титаны, циклопы и сторукие, воплотившие в себе стихийную мощь космоса. *Урания* (небесная) — имя одной из муз, а также прозвище Афродиты (см. также прим. 63).— *629*.

[31] *Гесиод* (ср.: Апология Сократа, прим. 55) в данном случае упоминается как автор генеалогической поэмы «Теогония» («Рождение богов»). См. также: Гиппий больший, прим. 15.— *629*.

[32] *Евтифрон* (см.: Евтифрон, преамбула) был известен фантастическими толкованиями имен.— *629*.

[33] См.: Апология Сократа, прим. 29. В распределении реплик в этом месте мы отступаем от издания Барнета и принимаем чтение Шанца и др. (ср.: Platonis opera/Rec. I. Burnet. T. I, adnot. crit. 379 d).— *630*.

[34] Труды и дни 121—123. По *Гесиоду*, человечество пережило четыре века — золотой, серебряный, медный, героический — и находится в стадии пятого, железного века (Труды и дни 109—201). Счастливые времена для поэта в прошлом. Наивысшее блаженство — золотой век с полным отсутствием труда (все даруют людям боги) и безболезненной, незаметной, как сон, смертью.— *630*.

[35] См. выше 398а.— *631*.

[36] Здесь явная ирония Сократа и столь же ироническая и фантастическая этимология слова «герой».— *632*.

[37] Этимология имени ἄνθρωπος (*человек*) до сих пор не выяснена (см.: *Hofmann J. B.* Etymologisches Wörterbuch des griechischen. München, 1950; *Frisk H.* Op. cit.).— *632*.

[38] По Анаксагору, всю природу упорядочивает мировой Ум (см.: Горгий, прим. 18).— *633*.

[39] См.: Горгий, прим. 45.— *634*.

[40] *Орфики* — последователи оккультного учения (см.: Горгий, прим. 80).—*634*.

[41] *Гестия* — богиня очага. По пифагорейско-платоновской системе космоса она, как мировой очаг, находится в центре всех планетных сфер (Филолай А 16 Diels), т. е. Гестия является центром всего существующего. Интересно сопоставить слово ἐσσία с лат. essentia.— *634*.

[42] См.: Гиппий больший, прим. 21.— *635*.

[43] *Рея* (см.: Критон, прим. 19) и *Кронос* (см. прим. 30) — титаны, дети Урана и Геи.— *635*.

[44] Эти слова *Гераклита* см. в издании Дильса (22 А 6). Близок к данной мысли также fr. 91 Diels.— *636*.

[45] Сократ производит имя *Рея* от ῥεῖν (течь); *Кронос* — от κρουνός (источник).— *636*.

[46] См.: Ил. XIV 200 сл.— *636*.

[47] См.: Теогония 337—368.— *636*.

[48] См.: Ион, прим. 11.— *636*.

[49] Об *Океане* и *Тефии* — fr. 25, 109, 112, 114, 117 Kern.— *636*.

[50] См.: Горгий, прим. 81.— *636*.

[51] См. там же.— *637*.

[52] Этимология слова «Аид» — «безвидный», «невидимый» — сейчас оспаривается. Подробнее об этом см.: Горгий, прим. 45.— *638*.

[53] *Сирены* (миф.— девы-птицы) у Платона (Государство X 617b) восседают на небесных сферах и тем самым создают созвучие восьми тонов, т. е. космическую октаву. Сирен, которых Платон помещает в Аид, Прокл, комментируя Платона, именует «родом очистительным», который «охвачен мыслями об Аиде» (см.: Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria/Ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908).— *637*.

[54] См.: Горгий, прим. 81.— *638.*

[55] *Узы Кроноса* — связи самой природы, которая удерживает в своих недрах все живое.— *638.*

[56] *Деметра* — богиня плодородия и земледелия, мать Персефоны, похищенной Плутоном и ставшей владычицей мертвых (см. также: Менексен, прим. 15). *Арес* — один из сыновей Зевса и Геры, бог стихийной, неупорядоченной войны. О *Гере* и *Гефесте* см.: Апология Сократа, прим. 25 и Евтифрон, прим. 20. Научные этимологии имен Геры, Аполлона, Лето, Гефеста, Афины, Ареса трудны, так как это догреческие имена, относящиеся к древнейшему балканскому и малоазийскому субстрату.— *638.*

[57] *Феррефатта* (в такой форме это имя встречается у Софокла, Еврипида и Аристофана), иначе Ферсефона, или Персефона,— супруга Аида.— *638.*

[58] Возможно, здесь имеется в виду φόνος — «убийство», хотя в оригинале стоит δεινός.— *638.*

[59] Хотя данные здесь Платоном толкования имени «*Аполлон*» с научной точки зрения и не выдерживают никакой критики, они хорошо отражают основные функции Аполлона — целителя и губителя, пророка и музыканта, установителя мировой гармонии.— *640.*

[60] Лето́ — мать Аполлона и Артемиды.— *640.*

[61] *Артемида* — сестра Аполлона, девственная богиня-охотница.— *640.*

[62] *Дионис* — бог плодородия и виноградной лозы. См. также прим. 70.— *640.*

[63] См.: Теогония 195—200:

...ее Афродитой
«Пенорожденной», еще «Кифереей» прекрасновенчанной
Боги и люди зовут, потому что к Киферам пристала,
«Кипророжденной» — что в Кипре, омытом волнами, родилась.

Пер. В. В. Вересаева.— 641.

[64] *Афина*, по Гесиоду (Теогония 886—896),— дочь Зевса и Метиды (Мудрости), которую поглотил Зевс перед рождением Афины. Отсюда миф о рождении Афины одним отцом, Зевсом, без участия женщины, а также представление об Афине как о воплощенной мысли Зевса и самой мысли. Об Афине, «устрояющей умы, души и тела», см. в орфических фрагментах (fr. 210 Kern), а также в «Орфических гимнах» XXXII. Именно в связи с таким толкованием функций Афины и связано дальнейшее замечание Сократа (406d), что ему не пристало забывать об Афине. См. также: Евтидем, прим. 56 и Протагор, прим. 33.— *641.*

[65] *Альфа вместо эты* была характерна для дорийского наречия.— *641.*

[66] Θεονόη букв.: «божественное разумение».— *641.*

[67] Здесь перефразируется гомеровский стих (Ил. V 221 сл.):

...тогда каковы, ты увидишь,
Тросовы кони...

См. также прим. 32.—*642.*

[68] Ср. 387b, 390de.— *642.*

[69] *Гермес* и *Ирида* (миф.) — вестники богов, почему и связываются с глаголом εἴρειν (говорить). По своему происхождению эти имена тоже негреческие. О Гермесе см. также прим. 2.— *642.*

[70] *Пан* — козловидный бог лесов, полей, охранитель стад; это божест-

во из круга дионисийских культовых представлений. Он один из спутников Диониса, свита которого состояла из козлоподобных демонов.— *643.*

[71] Античная традиция производит наименование жанра трагедии от слова τράγος (козел). Так своеобразно толкует Сократ козлоподобную «лживую» сущность полубога Пана.— *643.*

[72] *Пан* — сын Зевса или *Гермеса.— 643.*

[73] Об отраженном *свете Луны* см. А 77 Diels: «Фалес, Анаксагор... учили, что Луна ежемесячно убывает, сопутствуя Солнцу и получая от него свет».— *644.*

[74] См.: Ион, прим. 17.— *644.*

[75] «Огонь», «вода», «собака» — в греч. яз. слова индоевропейского происхождения. Их древние корни — малоазийские (хеттские, тохарские, фригийские, лидийские), т. е. для грека Сократа — варварские.— *645.*

[76] Ср.: Протагор, прим. 31.— *645.*

[77] Поговорка, связанная с басней Эзопа об осле, который надел львиную шкуру и выдавал себя за льва (см.: Corpus fabularum Aesopicarum. Т. 1. Fasc. 2. N 199 — три варианта басни).— *646.*

[78] Видимо, Сократ намекает здесь на гераклитовцев с их вечным течением, на атомистов с их непрерывным движением атомов и на софистов с их релятивизмом. Все они занимались именами, их происхождением, их историей. У Демокрита были трактаты: «О речениях», «Именослов», «О благозвучных и неблагозвучных буквах» и др. Среди софистов были такие знатоки имен, как Протагор, Продик, Гиппий. Известен безымянный софистический трактат «Двойные речи» (конец V в.). Гераклитовец Кратил был также любителем толковать имена.— *646.*

[79] В ориг. (чтение Барнета) асс. Δία. Игра слов; ср. διά — «через», «из-за»: Зевс — причина всего, то, из-за чего все происходит.—*648.*

[80] Чтобы перепрыгнуть через ров, надо сразу сделать один большой прыжок. Сократ хотел бы узнать, что́ такое право, сразу, как бы одним прыжком, а не шаг за шагом перебираться по положенной *через ров* лестнице.— *648.*

[81] См.: Горгий, прим. 18.— *649.*

[82] У Гомера (Ил. VI 265) с этими словами обращается Гектор к своей матери, которая предлагает ему перед поединком чашу с вином.— *650.*

[83] Здесь и ниже (416b — d) Сократ дает своеобразное истолкование этимологии слова «прекрасное» (καλόν). Он сопоставляет его с глаголом καλοῦν (называть), в котором в свою очередь ему слышится созвучие со словом νοῦς (ум; винительный падеж — νοῦν), и таким образом он связывает «прекрасное» с «разумом», «умом», «мыслью».— *652.*

[84] Употребление *дзеты* (ζ) вместо *дельты* (δ) — результат тенденции к так называемой спирантности и переднему произнесению согласной. В VI—V вв. эти тенденции наблюдались в Элиде, на Родосе.— *654.*

[85] Здесь намек на нечто неделимое в слове, какой-то «атом», «корень» слова. *Простейшие частицы* — στοιχεῖα (стихии, элементы), которыми сначала обозначались буквы. В философии этот термин имел значение «элемент», «вещество». О раннем этапе употребления этого понятия см.: *Лосев А. Ф.* Стойхейон. Древнейшая история термина. УЗ МГПИ им. Ленина. 1971, N 450. С. 18—26.— *659.*

[86] *Подражание* (μίμησις) — термин, часто встречающийся у Платона и Аристотеля. Понимался Платоном как воспроизведение какого-то образа (идеи, эйдоса; см.: Евтифрон, прим. 18). У досократиков этот термин в философском смысле не встречается. Но для понимания мысли Сократа о первоначальных словах, созданных подражанием, важен не только fr. 154 (Diels) Демокрита (324 Маков.): «От животных мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в построении жилищ и [уче-

ники] певчих птиц, лебедя и соловья, в пении»,— но и fr. 26 (313 Маков.). Здесь мнение Кратила поддерживается Пифагором и Эпикуром, а мнение Гермогена — Демокритом и Аристотелем. Для Пифагора «имена вещам дает душа» или тот, «кто видит ум и естество сущего». Слова — это «как бы статуи» сущих вещей в виде имен, являющихся подражанием числам (ср. 58 В 12 Diels). Для Демокрита «имена — по установлению», они не что иное, как «звучащие статуи богов», так как «первые люди положили вещам имена в избытке мудрости», они, «как наилучшие ваятели, открыли силы богов посредством имен, служащих как бы образцами богов» (68 В 142 Diels = 314 Маков.). О подражании (мимесисе) в античности см.: *Koller N*. Die Mimesis in der Antike. Bern, 1954.— *660*.

[87] См. прим. 19.—*661*.

[88] Имеется в виду неожиданное появление божества в трагедии — «deus ex machina». Ср. у Цицерона (О природе богов I 20): «Вы прибегаете к богу по примеру поэтов, авторов трагедий... когда не знают, как довести действие до развязки» (Философские трактаты).— *663*.

[89] Попытку выразить с помощью звука особенности того имени, в которое он входит, а значит, и особенности вещи или действия, которое выражено этим именем, можно найти и у эллинистических риторов. Дионисий Галикарнасский в сочинении «De compositione verborum» (14—16//Dionysii Halicarnasei opuscula critica et rhetorica. Opp. II; русск. пер.: О соединении слов//Античные риторики/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1978) пишет о звуках «нежных и твердых», «гладких и шероховатых». Деметрий Фалерейский (О стиле III 174—178) тоже пишет о «складных», но тяжеловесных звуках, «гладких» и «шероховатых», о тех, что обладают «изяществом» (см.: Demetrii Phalerei de elocutione libellus; русск. пер. Н. А. Старостиной и О. В. Смыки см. в кн. «Античные риторики»).—*664*.

[90] Труды и дни 361 сл.:

Если и малое даже прикладывать к малому будешь,
Скоро большим оно станет, прикладывай только почаще.

Пер. В. В. Вересаева.—665.

[91] *Гомер*. Ил. IX 664 сл. Александрийские грамматики называют эту песню «Мольбы» (или «Просьбы»), так как здесь ахейские послы (Аякс, Одиссей, Диомед) умоляют Ахилла вступить в бой.— *666*.

[92] Ср.: *Гомер*. Ил. I 343 сл. (слова Ахилла об Агамемноне):

«Прежде» и «после» связать не умеет, не может придумать,
Как, пред судами своими сражаясь, спастися ахейцам.

Пер. В. В. Вересаева.— 666.

[93] Возможно, Кратил был сыном афинянина *Смикриона.— 668.*

[94] По мнению Сократа, здесь и ниже подражание (изображение предмета, или его *образ*,— εἰκών, 432) не может быть буквальным копированием. Здесь сказывается принципиальная новизна Платона по сравнению со старой натурфилософией, еще не порвавшей с мифологической значимостью имени.—*671*.

[95] Сократ намекает, по-видимому, на какой-то широко известный в то время, возможно, не очень скромный обычай жителей о. Эгина. Во всяком случае никто из античных комментаторов это место не поясняет.— *672*.

[96] Сократ указывает на реальное произношение эретрийцев (малоазиатских ионийцев), которым был свойствен так называемый ротацизм, т. е. переход «сигмы» (σ) в «ро» (ϱ), и не только в конце слова, как здесь, но и в середине.— *673*.

[97] См.: Евтифрон, прим. 18.—*680*.

[98] Сократ здесь критикует гераклитовцев, в том числе Кратила, которые довели до крайности учение Гераклита о вечном движении (65 4 Diels).—*680*.

[99] В ориг. «катар» (κατάῤῥους), что по-гречески означает болезнь, сопровождающуюся выделением или истечением слизи (например, насморк, расстройство желудка и др.). О чем именно идет здесь речь — не вполне ясно.—*680*.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Платон

П37 Собрание сочинений в 4 т.: Т. I/Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч.— М.: Мысль, 1990.—860, [2] с.— (Филос. наследие).— В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.

ISBN 5-244-00385-2

ISBN 5-244-00451-4

В первый том Собрания сочинений Платона входят ранние диалоги философа, относящиеся к периоду формирования его учения. Идея тома в целом — прослеживание пути становления платонизма. Все тексты заново отредактированы. Издание снабжено научным аппаратом.

Для читателей, интересующихся историей философии.

П $\frac{0301030000\text{-}076}{004(01)\text{-}90}$ подписное **ББК 87.3**

Научно-исследовательское издание

Платон

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том I

Редактор *А. В. Матешук*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. В. Барышева*
Корректор *Ф. Н. Морозова*

ИБ № 3874

Сдано в набор 31.05.89. Подписано в печать 07.02.90. Формат 84×108[1]/32. Бумага типографская № 1. Обыкновенная новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. листов 45,46 с вкл. Усл. кр.-отт. 45,46. Учётно-издат. листов 55,4 с вкл. Тираж 75 000 экз. Заказ № 142. Цена 6 р.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский пр., 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького при Госкомпечати СССР. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.